Hayden White

METAISTORIJA

Istorinė vaizduotė
XIX amžiaus Europoje



baltos lankos

Metaistorija

Istorinė vaizduotė XIX amžiaus Europoje

Iš anglų kalbos vertė
Halina Beresnevičiūtė-Nosálová
Gintautė Lidžiuvienė

baltos lankos

UDK 930.1(4)(091)
Vh-05

Knygos leidimą parėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

Dailininkė
Agnė Dautartaitė-Krutulienė

Versta iš
Hayden White, *Metahistory:*
The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,
Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975

Viršelyje panaudotas
kunigaikščio Karlo Friedricho von Sachsen-Weimar (1783–1853) karpinys

© 1973 by The Johns Hopkins University Press
© Halina Beresnevičiūtė-Nosálová, Gintautė Lidžiuvienė, vertimas į lietuvių kalbą, 2003
© Baltos lankos, 2003

Printed in Lithuania
ISBN 9955-00-090-2

Tyrinėti galima tik tai, apie ką jau buvo svajota

Bachelard
Ugnies psichoanalizė

Turinys

Metaistorija

Pratarmė

Giliosios istorinės vaizduotės struktūros analizę pradedu metodologiniu įvadu. Jame bandau aiškiai ir sistemingai išdėstyti mano darbą grindžiančius interpretavimo principus. Skaitydamas klasikinius XIX amžiaus Europos istoriografijos veikalus supratau, kad, norint juos vertinti kaip būdingas istorinės refleksijos formas, reikia istorinio darbo formos teorijos. Įvade mėginau pateikti tokią teoriją.

Remdamasis šia teorija istorinį darbą laikau tuo, kas jis akivaizdžiausiai yra: žodine struktūra, turinčia pasakojamojo prozos diskurso formą. Istorijos (taip pat ir istorijos filosofijos) darbai apima tam tikrą kiekį „duomenų", šiuos duomenis „aiškinančias" teorines koncepcijas ir pasakojamąją struktūrą, juos pateikiančią kaip praeityje įvykusiais laikomų įvykių komplekso paveikslą. Be to, aš tvirtinu, kad gilioji tokių darbų turinio struktūra apskritai yra poetinio, o konkrečiai – kalbinio pobūdžio; paprastai ji nekritiškai priimama kaip savaime suprantama paradigma, nurodanti, koks turėtų būti būtent „istorinis aiškinimas". Ši paradigma – „metaistorinis" elementas, esantis visuose istoriniuose darbuose, siekiančiuose daugiau nei monografija ar archyvinis sąvadas.

Terminologija, kurią vartojau skirtingiems istorinio aprašymo skleidimosi lygmenims apibūdinti ir istoriografinių stilių tipologijai sukonstruoti, gali pasirodyti klaidi. Bet visų pirma aš mėginau nustatyti aiškias epistemologines, estetines ir moralines istorinio darbo dimensijas ir po to prasiskverbti į gilesnį lygmenį, kuriame implicitiškai ir nekritiškai sankcionuojamas jų veikimas. Priešingai nei kiti istorinių darbų analitikai, nemanau, kad šis „metaistorinis" istorinio veikalo pamatas susideda iš teorinių koncepcijų, kurias istorikas atvirai naudoja norėdamas savo pasakojimams

suteikti „aiškinimo" aspektą. Man atrodo, kad tos koncepcijos sudaro matomą teksto lygmenį, kadangi jos pasirodo teksto „paviršiuje" ir paprastai būna palyginti lengvai atpažįstamos. Taigi aš skiriu tris strategijas, kuriomis istorikai gali sukurti skirtingų rūšių „aiškinimo įspūdį". Šias skirtingas strategijas aš pavadinau aiškinimu formaliai argumentuojant, aiškinimu suteikiant siužetą ir aiškinimu per ideologinę potekstę. Kiekvienoje *šių strategijų aš išskiriu keturis raiškos būdus, kuriais istorikas gali išgauti specifinį aiškinimo įspūdį. Argumentacija gali būti formistinė, organicistinė, mechanicistinė ir kontekstualistinė; siužetu gali tapti herojinio romano, komedijos, tragedijos ir satyros archetipai; ideologinė potekstė gali būti anarchizmo, konservatyvizmo, radikalizmo ir liberalizmo taktikos. Specifines šių būdų kombinacijas aš vadinu konkretaus istoriko ar istorijos filosofo istoriografiniu „stiliumi". Šiuos stilius siekiau išryškinti savo studijose apie XIX amžiaus Europos istorikus Michelet, Rankę, Tocqueville'į ir Burckhardtą bei istorijos filosofus Hegelį, Marxą, Nietzschę ir Crocę.*

Norėdamas šiuos skirtingus stilius susieti tarpusavyje kaip tos pačios istorinio mąstymo tradicijos elementus, buvau priverstas postuluoti gilųjį sąmonės lygmenį, kuriame istorijos mąstytojas pasirenka konceptualias strategijas savo duomenims aiškinti ar perteikti. Šiame lygmenyje, mano nuomone, istorikas atlieka esmiškai poetinį *veiksmą, kuriuo įsivaizduoja* [prefigures] *istorinį lauką ir steigia jį kaip sferą, kurioje jis išskleis tam tikras teorijas, aiškinančias „kas* iš tikrųjų *jame vyko". Šis įsivaizdavimo veiksmas savo ruožtu gali įgyti tam tikras formas, kurias galima suskirstyti į tipus pagal jų kalbinius modelius. Sekdamas sena, Aristotelį siekiančia, tik vėliau Vico, šiuolaikinių kalbininkų bei literatūros teoretikų išplėtota interpretacijos tradicija, šiuos įsivaizdavimo tipus vadinu keturiais poetinės kalbos tropų vardais: metafora, metonimija, sinekdocha ir ironija. Kadangi ši terminologija daugumai mano skaitytojų tikriausiai bus svetima, įvade paaiškinu, kodėl ir kaip ją vartoju.*

Vienas pagrindinių mano tikslų, dar svarbesnis už pagrindinių XIX amžiaus Europos istorinės sąmonės formų nustatymą ir interpretavimą, buvo nustatyti įvairių epochų istoriografijoje ir istorijos filosofijoje iškylančius unikalius poetinius *elementus. Dažnai sakoma, kad istorija yra mokslo ir meno mišinys. Tačiau nors neseniai analitinės filosofijos atstovams pavyko išsiaiškinti, kiek istoriją galima laikyti mokslo šaka, labai*

mažai dėmesio buvo skirta jos meniniams komponentams. Atverdamas kalbinius vienos ar kitos istorijos sampratos pagrindus, aš mėginau atskleisti neišvengiamai poetinę istorinio veikalo prigimtį ir išryškinti tą istorinio pasakojimo įsivaizdavimo elementą, kuriuo tylomis sankcionuojamos jo teorinės koncepcijos.

Taigi aš nustačiau keturias istorinės sąmonės formas, atsižvelgdamas į jas formuojančią atitinkamą įsivaizdavimo (tropologinę) strategiją – metaforą, sinekdochą, metonimiją ir ironiją. Kiekviena iš šių sąmonės formų kloja pamatus išskirtiniam kalbiniam protokolui, kuriuo įsivaizduojamas istorinis laukas ir kuriuo remiantis jį „aiškinti" pasitelkiamos specifinės istorinės interpretavimo strategijos. Aš tvirtinu, kad suprasti pripažintus XIX amžiaus istorinės minties meistrus ir nustatyti jų, bendros tyrinėjimo tradicijos dalyvių, tarpusavio saitus galima išryškinant skirtingus jų darbus grindžiančius ir formuojančius tropologinius modelius. Trumpai tariant, manau, kad vyraujantis tropologinis modelis ir su juo susijęs kalbinis protokolas yra neredukuojamas „metaistorinis" bet kurio istorinio darbo pamatas. Ir tvirtinu, jog šis metaistorinis elementas XIX amžiaus istorijos meistrų darbuose steigia savotiškas „istorijos filosofijas", kurios yra esminis jų veikalų konstrukcijos segmentas, be kurių tokie veikalai būtų buvę neįmanomi.

Pagaliau aš mėginau parodyti, kad pagrindinių XIX amžiaus istorijos filosofų (Hegelio, Marxo, Nietzsches ir Croces) darbai nuo jų kolegų vadinamojoje „tikrojoje istorijoje" (Michelet, Rankes, Tocqueville'io ir Burckhardto) darbų skiriasi tik kirčio vieta, o ne turiniu. Tai, kas lieka tik numanoma istorikų darbuose, paprasčiausiai iškeliama į paviršių ir sistemingai argumentuojama didžiųjų istorijos filosofų darbuose. Neatsitiktinai svarbiausi istorijos filosofai buvo (arba pastaruoju metu paaiškėjo buvę) visų pirma kalbos filosofai. Štai kodėl jie daugiau ar mažiau sąmoningai pajėgė užčiuopti poetinius ar bent jau kalbinius pamatus, kuriais rėmėsi tariamai „mokslinės" XIX amžiaus istoriografijos teorijos. Žinoma, šie filosofai patys siekė išsivaduoti nuo kaltinimų lingvistiniu determinizmu, kuriuo kaltino savo oponentus. Bet, mano nuomone, neįmanoma paneigti, kad visi jie suprato esminį dalyką, kurį čia bandau pasakyti: bet kurioje iki tikrojo mokslo statuso neredukuotoje (ar neiškeltoje) tyrimų srityje mintis lieka įkalinta kalbiniame lygmenyje, kuriuo ji siekia apibrėžti jos suvokimo lauke esančių objektų kontūrus.

Bendros šios XIX amžiaus istorinės sąmonės studijos išvados gali būti suformuluotos taip: 1) negali būti „tikros istorijos", kuri tuo pat metu nebūtų „istorijos filosofija"; 2) galimos istoriografijos formos yra tokios pačios, kaip ir galimos spekuliatyviosios istorijos filosofijos formos; 3) šios formos savo ruožtu yra poetinių įžvalgų, kurios analitiškai yra pirmesnės, formalizacijos *ir patvirtina tam tikras teorijas, naudojamas istoriniams pasakojimams suteikiant „aiškinamąjį" aspektą; 4) nėra aiškiai nustatytų tvirtų teorinių pagrindų, kuriais remiantis galima būtų teisėtai skelbti kurios nors formos pranašumą kitų atžvilgiu ir laikyti ją „realistiškesne"; 5) dėl to, mėgindami apmąstyti visą istoriją, esame įpareigoti* pasirinkti *vieną iš besivaržančių interpretavimo strategijų; 6) todėl galiausiai tam tikrą istorijos perspektyvą geriausia pasirinkti vadovaujantis veikiau estetiniu ar moraliniu nei epistemologiniu kriterijumi; ir 7) reikalavimas sumokslinti istoriją reiškia tik tai, jog pirmenybė teikiama specifiniam istorijos konceptualizacijos tipui, kurio pagrindas yra estetinis ar moralinis, bet kurį dar reikia įteisinti epistemologiškai.*

Analizuodamas XIX amžiaus istorinės minties meistrų darbus chronologine tvarka, bandau teigti, jog jų mąstyme buvo nuosekliai atskleidžiamos poetinėje kalboje glūdinčios tropologinio istorinio lauko įsivaizdavimo galimybės. Mano nuomone, plėtojant šias galimybes XIX amžiaus pabaigoje Europos istorinę mintį apėmė ironiška nuotaika, kartais vadinama „istorizmo krize". Ironija, pasireiškusi šiuo „krizės" pavidalu, tebeklesti iki šiol ir išlieka vyraujantis profesionaliosios, arba akademinės, istoriografijos modelis. Kaip tik tai, mano nuomone, paaiškina ir geriausių šiuolaikinės akademinės istoriografijos atstovų teorinį sąstingį, ir tą maištų prieš istorinę sąmonę gausą, būdingą XX amžiaus literatūrai, socialiniams mokslams ir filosofijai. Tikiuosi, kad ši studija paaiškins tiek šio sąstingio, tiek šių maištų priežastis.

Negali likti nepastebėta, kad ir pati ši knyga parašyta su tam tikra ironija. Tačiau ši ją smelkianti ironija yra sąmoninga ir reiškia ironiškos sąmonės atsigręžimą prieš pačią ironiją. Jeigu pasiseks nustatyti, kad skepticizmas ir pesimizmas, ypač būdingi šiuolaikiniam istoriniam mąstymui, kyla iš ironiško nusiteikimo ir kad šis ironiškas nusiteikimas savo ruožtu yra tik viena iš galimų laikysenų istorinio šaltinio atžvilgiu, tai suteiks pagrindo atmesti pačią ironiją. Taip dalinai bus išvalytas kelias susigrąžinti istoriją kaip intelektualinės veiklos formą, kurios interesai tuo pat metu yra ir poetiniai, ir moksliniai, ir filosofiniai – kaip tai buvo XIX šimtmečio istoriografijos aukso amžiuje.

Metaistorija

Įvadas: istorijos poetika

Ši knyga – XIX amžiaus Europos istorinės sąmonės *istorija*, bet ja taip pat ketinta prisidėti prie dabartinės diskusijos apie *istorinio pažinimo problemą*. Tad ji tuo pat metu pasakoja apie istorinio mąstymo raidą tam tikru jos evoliucijos laikotarpiu ir pateikia bendrą „istorine" vadinamos mąstysenos struktūros teoriją.

Ką reiškia *mąstyti istoriškai* ir kokie yra išskirtiniai *istorinio* tyrimo *metodo* bruožai? Šiuos klausimus visą XIX amžių gvildeno istorikai, filosofai ir visuomenės teoretikai, bet paprastai jie tai darė tikėdami, kad į šiuos klausimus įmanoma atsakyti nedviprasmiškai. „Istorija" buvo laikoma specifiniu egzistavimo būdu, „istorinė sąmonė" – ypatingu mąstymo būdu, o „istorinis pažinimas" – savarankiška humanitarinių ir gamtos mokslų visumos sritimi.

Tačiau XX amžiuje šie klausimai svarstomi kur kas mažiau pasitikint savimi ir suvokiant, kad galutinių atsakymų į šiuos klausimus galbūt ir neįmanoma rasti. Europos žemyno mąstytojai, pradedant Valéry ir Heideggeriu ir baigiant Sartre'u, Lévi-Straussu ir Micheliu Foucault, rimtai suabejojo specifinės „istorinės" sąmonės verte, pabrėžė fiktyvų istorinių rekonstrukcijų pobūdį ir metė iššūkį istorijos pretenzijoms įsitvirtinti moksle.[1] Tuo pat metu anglų

[1] Žr. mano „The Burden of History," *History and Theory* , 5, Nr. 2 (1960), p. 111–134, kur aptariu šio maišto prieš istorinę sąmonę pagrindus. Naujesnes jo apraiškas žr. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London, 1966), p. 257–262; ir *idem*, „Overture to le Cru et le cuit", in *Structuralism*, sud. Jacques Ehrmann (New York, 1966), p. 47–78. Galima taip pat peržiūrėti du Michelio Foucault darbus: *The Order of Things: The Archeology of the Human Sciences* (New York, 1971), 259 p. ir toliau ir *L'Archéologie du savoir* (Paris, 1969), 246 p. ir toliau.

ir amerikiečių filosofai gausiai rašė apie epistemologinį istorinio mąstymo statusą ir kultūrines funkcijas; jų raštų visuma pagrindžia rimtas abejones istorijos kaip griežto mokslo ar tikro meno statusu.[2] Šios dvi tyrimo kryptys sudaro įspūdį, kad istorinė sąmonė, kuria nuo XIX amžiaus pradžios didžiavosi Vakarų žmogus, kažin ar gali būti kas nors daugiau nei teorinis ideologinės pozicijos, iš kurios Vakarų civilizacija nustato ne tik savo santykį su prieš ją buvusiomis, bet taip pat ir su kitomis, vienalaikėmis ir kaimyninėmis kultūromis bei civilizacijomis, pamatas.[3] Trumpai tariant, istorinę sąmonę galima traktuoti kaip specifinį vakarietišką prietarą, retrospektyviai paremiantį tariamą šiuolaikinės industrinės visuomenės pranašumą.

Analizuodamas XIX amžiaus Europos istorinės vaizduotės giliąją struktūrą ketinu atskleisti naują perspektyvą, iš kurios galima pažvelgti į šiuolaikinius debatus apie istorinio pažinimo prigimtį ir funkcijas. Mano tyrimas susideda iš dviejų lygmenų. Iš pradžių siekiu išanalizuoti pripažintų XIX amžiaus istoriografijos meistrų darbus, o paskui – to paties laikotarpio iškiliausių istorijos filosofų veikalus. Mano tikslas – nustatyti bendrus įvairių šiuose klasikinių pasakotojų darbuose aptinkamų istorijos proceso sampratų bruožus. Kita užduotis – apibrėžti įvairias galimas teorijas, kuriomis istorijos filosofai grindė to meto istorinę mintį. Kad įgyvendinčiau šiuos tikslus, istorinį veikalą laikysiu tuo, kas jis akivaizdžiausiai yra – pasakojamojo prozos diskurso formos žodine struktūra, siekiančia būti praeities struktūrų ir procesų modeliu ar paveikslu ir juos *atvaizduodama paaiškinti, kokie jie buvo.*[4]

[2] Šių debatų esmę sumaniai apibendrino Louis O. Mink, „Philosophical Analysis and Historical Understanding," *Review of Metaphysics*, 21, Nr. 4 (June, 1968), p. 667–698. Dauguma pagrindinių šių debatų dalyvių pozicijų pristatytos William H. Dray, sud., *Philosophical Analysis and History* (New York, 1966).

[3] Žr. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York, 1971), p. 367–373.

[4] Čia, žinoma, aš priartėju prie didžiausius ginčus šiuolaikinėje (Vakarų) literatūros kritikoje keliančios problemos – prie „realistinio" literatūrinio vaizdavimo problemos. Šios problemos aptarimą žr. René Wellek, *Concepts of Criticism* (New Haven and London, 1963), p. 221–255. Apskritai aš pats šią problemą tiek, kiek ji iškyla istoriografijos kontekste, traktuoju panašiai kaip Erichas Auerbachas savo knygoje *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, 1968). Klausimą apie „fiktyvų" „tikrovės" vaizdavimą, labiau orientuodamasis į vaizduojamąją dailę, išsamiai išnagrinėjo E.H. Gombrichas savo knygoje *Dailė ir iliuzija: vaizdavimo psichologijos studija* (London and New York,

Trumpai tariant, mano metodas yra formalistinis. Aš nemėginsiu nuspręsti, ar koks nors istorikas savo darbe geriau ar tiksliau aprašo tam tikrų įvykių kompleksą ar istorinio proceso segmentą nei kitas istorikas; aš stengsiuosi nustatyti struktūrinius šių aprašymų komponentus.

Mano nuomone, tokia procedūra pateisina dėmesį tiems nepaprastiems klasikais tapusiems istorikams ir filosofams, kurių veikalai iki šiol tebėra laikomi galimais istorijos suvokimo modeliais:

1960). Realistinę tapybą Vakarų dailėje Gombrichas kildina iš graikų menininkų pastangų pasakojamąją epų, tragedijų ir istorijos rašytojų techniką pritaikyti vaizduojamosios dailės kalbai. Ketvirtą *Dailės ir iliuzijos* skyrių apie skirtumus tarp konceptualiai griežtai apibrėžtos mitiškai orientuotos Artimųjų Rytų dailės ir pasakojamosios antimitinės graikų dailės naudinga būtų palyginti su garsiuoju įvadiniu Auerbacho *Mimezės* skyriumi, kuriame priešpriešinamas Pentateucho ir Homero pasakojimo stilius. Nereikia nė sakyti, kad šios dvi Auerbacho ir Gombricho pateiktos „realizmo" karjeros vakarietiškame mene analizės ženkliai skiriasi. Visa Auerbacho studija yra gerokai hegeliška ir apokaliptinio tono, tuo tarpu Gombrichas laikosi neopozityvistinės (ir antihegeliškos) tradicijos, kuriai geriausiai atstovauja Karlas Popperis. Bet abu darbai nukreipti į bendrą problemą – į „realistinio" vaizdavimo prigimties problemą, kuri ir yra svarbiausia šiuolaikinės istoriografijos problema. Tačiau nė vienas jų nesiima analizuoti svarbiausios *istorinio* vaizdavimo sąvokos, nors abiejuose darbuose pagrindiniu meno realizmo aspektu laikoma tai, ką galima pavadinti „istoriniu jausmu". Tam tikra prasme aš apverčiau jų formuluotes. Jie klausia, kokie yra „istoriniai" „realistinio" meno komponentai. O aš klausiu, kokie yra „meniniai" „realistinės" istoriografijos komponentai. Siekdamas atsakyti į pastarąjį klausimą, aš daug rėmiausi dviem literatūros teoretikais, kurių darbai pateikia tikras filosofines sistemas: Northropo Frye'aus *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, 1975) ir Kenetho Burke *A Grammar of Motives* (Berkeley and Los Angeles, 1969). Taip pat daug pasisėmiau skaitydamas prancūzų kritikus struktūralistus: Lucieną Goldmanną, Rolandą Barthes'ą, Michelį Foucault ir Jacques'ą Derrida. Visgi norėčiau pabrėžti, kad pastaruosius laikau tokiais pat tropologinių interpretacijos strategijų belaisviais, kokie buvo jų XIX amžiaus kolegos. Pavyzdžiui, neatrodo, jog Foucault suvokia, kad kategorijos, kurias jis vartoja analizuodamas humanitarinių mokslų istoriją, yra ne kas daugiau nei formalizuoti tropai. Tai esu nurodęs savo esė „Foucault Decoded: Notes from Underground", *History and Theory*, 12, Nr. 1 (1973), p. 23–54.

Mano nuomone, visą diskusiją apie literatūrinio „realizmo" prigimtį klampina nepajėgumas kritiškai įvertinti, iš ko susideda tikrai „istoriška" „tikrovės" koncepcija. Įprasta taktika priešpriešina „istoriją" ir „mitą", tarsi pirmoji būtų visiškai *empirinė*, o antrasis – tiktai *konceptualus*, ir po to tarp šių polių įkurdina „fiktyvumo" karaliją. Literatūra laikoma daugiau ar mažiau *realistine* priklausomai nuo ją sudarančių empirinių ir konceptualių elementų santykio. Tokia, pavyzdžiui, yra Frye'aus, taip pat Auerbacho ir Gombricho taktika, nors reikėtų nurodyti, kad Frye'us bent jau nagrinėjo šią problemą įtaigioje esė „New Directions from the Old", in *Fables of Identity* (New York, 1963), kur analizuojamas istorijos, mito ir istorijos filosofijos santykis. Iš filosofų, tyrinėjusių „fiktyvius" istorinių pasakojimų elementus, man naudingiausi buvo: W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (New York, 1968); Arthur C. Danto, *Analitical Philosophy of History* (Cambridge, 1965); ir Louis O. Mink, „The Autonomy of Historical Understanding", in *Philosophical Analysis and History*, sud. Dray, ypač p. 179–186.

istorikams Michelet, Rankei, Tocqueville'iui ir Burckhardtui; istorijos filosofams Hegeliui, Marxui, Nietzschei ir Crocei. Aptardamas šiuos mąstytojus, aš sudrumsiu diskusijos apie tai, kuris iš jų pateikia teisingiausią istorinių tyrinėjimų metodą, vandenį. Jų darbų kaip galimų istorinės reprezentacijos ar konceptualizacijos modelių statusas priklauso ne nuo „duomenų", kuriuos jie naudojo savo apibendrinimams paremti, ar teorijų, kurias pasitelkė jiems paaiškinti; veikiau jis priklauso nuo jų istorinio lauko vizijos nuoseklumo, rišlumo ir nušviečiamosios galios. Štai kodėl jų „paneigti" arba „nepatvirtinti" jų apibendrinimų negali nei nauji vėlesnių tyrimų atskleisti duomenys, nei naujai išplėtotos teorijos, kitaip interpretuojančios įvykių sekas, kurios buvo jų atvaizdavimo ir analizės objektas. Taigi galų gale jų darbai tampa istorinio pasakojimo ir konceptualizacijos modeliais dėl jiems būdingo ikikoncepcinio ir savitai poetinio požiūrio į istoriją bei jos procesus. Visa tai, manau, pateisina mano bandymą XIX amžiaus istorinį mąstymą tyrinėti formalistiniu aspektu.

Po to, kas pasakyta, tuoj pat paaiškėja, kad šių mąstytojų sukurti darbai atstovauja alternatyvioms, iš pažiūros viena kitą paneigiančioms tiek istorinio proceso segmentų, tiek istorinio mąstymo užduočių sampratoms. Analizuojant jų sukurtus darbus kaip žodines struktūras, pasirodo, kad jiems būdingi radikaliai skirtingi formalūs bruožai, jie disponuoja konceptualiais aparatais, kuriais iš esmės skirtingai aiškinami tie patys duomenų kompleksai. Pavyzdžiui, pačiame paviršutiniame lygmenyje vieno istoriko darbas gali būti iš esmės diachroniškas ar procesualus (pabrėžiantis istorinio proceso kaitą ir pasikeitimus), o kito gali būti sinchroniškas ir statiškas (pabrėžiantis struktūrinį tęstinumą). Arba ten, kur vienas istorikas mato užduotį lyriniu ar poetiniu būdu iškviesti praėjusių amžių „dvasią", kitas sieks prasiskverbti už faktų, kad atskleistų „dėsnius" ar „principus", kurių išraiška ar fenomenali forma ir yra tam tikro amžiaus „dvasia". Paminint dar vieną esminį skirtumą, reikia pasakyti, jog kai kurie istorikai māno savo darbu visų pirma prisidedą prie tuometinių problemų ir konfliktų nušvietimo, o kiti yra linkę nuslopinti tokius dabarties rūpesčius ir mėgina nustatyti, kiek koks nors praeities laikotarpis

skiriasi nuo jų gyvenamo meto, taip atskleisdami savo „antikvarinę" mąstyseną.

Apibendrinant galima teigti, jog nagrinėjamos kaip grynai formalios žodinės struktūros, XIX amžiaus istoriografijos meistrų sukurtos istorijos pateikia radikaliai skirtingas to, kas *turėtų* sudaryti „istorijos veikalą", sampratas. Tad norint nustatyti bendrus skirtingų XIX amžiuje sukurtų istorinio mąstymo rūšių bruožus, pirmiausia būtina išsiaiškinti, kokia *galėtų* būti ideali tipinė „istorinio veikalo" struktūra. Išryškinęs tokią idealią tipinę struktūrą, turėčiau kriterijų aspektams, kuriais turi būti apsvarstytas istorijos ar istorijos filosofijos veikalas bandant nustatyti jo *unikalius* struktūrinius elementus. Tuomet atsekdamas, kaip keitėsi būdai, kuriais istorijos mąstytojai apibūdina šiuos elementus ir išdėsto juos specifiniame pasakojime, kad sukeltų „aiškinimo įspūdį", aš sugebėčiau nužymėti esminius tyrinėjamo periodo giliosios istorinės vaizduotės struktūros pasikeitimus. Tai savo ruožtu įgalins įvairius to laikotarpio istorijos mąstytojus apibūdinti kaip savito diskurso pasaulio, kuriame galimi skirtingi istorinio mąstymo „stiliai", dalyvius.

§ Istorinio veikalo teorija

Istorinio veikalo aptarimą pradėsiu išskirdamas tokius jo konceptualizavimo lygmenis: 1) kronika; 2) istorija [*story*]; 3) siužeto suteikimo [*emplotment*] tipas; 4) argumentacijos tipas ir 5) ideologinės potekstės tipas. „Kroniką" ir „istoriją" laikau „primityviais" *istorinio aprašymo* „elementais", bet abu jie yra duomenų atrinkimo iš *neapdoroto istorinio šaltinio* ir sutvarkymo, siekiant šaltinį daryti suprantamesnį tam tikrai *auditorijai*, procesai. Šiuo požiūriu istorinis veikalas reiškia pastangą tarpininkauti tarp to, ką vadinsiu *istoriniu lauku*, neapdorotu *istoriniu šaltiniu*, *kitais istoriniais aprašymais*, ir *auditorijos*.

Iš pradžių istorinio lauko elementai pertvarkomi į kroniką, rūpimus įvykius išdėstant pagal jų pasirodymo laiką; toliau kronika pertvarkoma į istoriją, dėstant įvykius tarsi „spektaklio" ar vyksmo, turinčio pastebimą pradžią, vidurį ir pabaigą, sudėtines dalis. Ši *kronikos transformacija į istoriją* atliekama vienus kronikos įvykius

apibūdinant kaip pradžios motyvus, kitus – kaip pabaigos motyvus, o dar kitus – kaip pereinamuosius motyvus. Įvykis, tiesiog pažymimas nutikęs tam tikru laiku tam tikroje vietoje, transformuojamas į pradinį įvykį pasakojant jį šitaip: „Karalius atvyko į Vestminsterį 1321 metų liepos 3 dieną. Tuomet ir įvyko lemtingasis karaliaus ir žmogaus, vėliau pasikėsinusio į jo sostą, susitikimas, nors tuomet jiedviem atrodė skirta tapti geriausiais draugais..." Pereinamasis motyvas savo ruožtu perspėja skaitytojus susilaikyti ir nespręsti apie pasakojamų įvykių reikšmę, kol pasirodys koks nors pabaigos motyvas: „Kol karalius keliavo į Vestminsterį, jo patarėjai perspėjo, kad ten jo laukia priešai ir kad menkos buvo karūnai palankaus susitarimo perspektyvos." Pabaigos motyvas nurodo tariamą proceso ar įtemptos situacijos pabaigą ar atomazgą: „1333 metų balandžio 6 dieną įvyko Balybourno mūšis. Karaliaus pajėgos nugalėjo, maištininkų liko sutriuškintos. Pagaliau Haufkastlio sutartis 1333 metų birželio 7 dieną karalystėje sugrąžino taiką – nors tai buvo netvirta taika, po septynerių metų pražuvusi religinių kovų liepsnose." Šitaip motyvais užkodavus įvykių seką, skaitytojui pateikiama istorija; įvykių kronika paverčiama *užbaigtu* diachroniniu procesu, apie kurį galima klausinėti tarsi turint reikalą su *sinchronine* santykių *struktūra*.[5]

Istorinės *istorijos* atkuria įvykių grandines nuo socialinių ir kultūrinių procesų pradžių iki (laikinų) pabaigų taip, kaip to neprivalo daryti *kronikos*. Kronikos, griežtai kalbant, būna neužbaigtos. Iš

[5] Skirtumai tarp kronikos, istorijos ir siužeto, kuriuos bandžiau atskleisti šioje dalyje, gali būti vertingesni istorinių darbų nei grožinės literatūros studijoms. Priešingai nei grožinės literatūros kūriniai, pvz., romanas, istoriniai darbai sudaryti iš įvykių, egzistuojančių už rašytojo sąmonės ribų. Romane papasakoti įvykiai gali būti sukurti taip, kaip jie negalėtų vykti (ar neturėtų vykti) istorijoje. Dėl to sunku įžvelgti skirtumą tarp įvykių kronikos ir istorijos grožinėje literatūroje. Tam tikra prasme tokio romano kaip Manno *Budenbrokai* „istorija" yra neatskiriama nuo knygoje aprašomų įvykių „kronikos", net jei ir galime atskirti „kroniką-istoriją" nuo siužeto (šiuo atveju ironiškos tragedijos). Priešingai nei romano rašytojas, istorikas susiduria su patikrinamu *jau nustatytų* įvykių chaosu, iš kurio jam tenka išsirinkti istorijos, kurią ketina papasakoti, elementus. Jis kuria savo istoriją įtraukdamas vienus faktus ir atmesdamas kitus, vienus pabrėždamas, o kitus nustumdamas į antrą planą. Taip atmetant, pabrėžiant ir nustumiant kuriama *tam tikro tipo istorija*. Kitaip sakant, savo istorijai jis „suteikia siužetą". Apie istorijos ir siužeto skirtumą žr. Šklovskio, Eichenbaumo ir Tomaševskio, rusų formalistų mokyklos atstovų, esė *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, sud. Lee T. Lemon ir Marion J. Reis (Lincoln, Neb., 1965); ir Frye, *Anatomy*, p. 52–53, 78–84.

principo jos neturi nė *pradžios*; jos tiesiog prasideda, kai metraštininkas ima užrašinėti įvykius. Jos neturi nei kulminacijų, nei atomazgų; jos gali tęstis be galo. Tačiau istorijos turi įžvelgiamą formą (net jei ši forma tėra chaotiškos būsenos atvaizdas), kuri jose aprėpiamus įvykius atskiria nuo įvykių, galinčių pasirodyti išsamioje tą patį laikotarpį apimančioje kronikoje.

Kartais sakoma, kad istoriko tikslas yra aiškinti praeitį „surandant", „nustatant" ar „atskleidžiant" kronikose slypinčias „istorijas"; o „istorija" ir „grožinė literatūra" skiriasi tuo, kad istorikas „suranda" istorijas, tuo tarpu rašytojas jas „sukuria". Tačiau toks istoriko tikslo supratimas užmaskuoja „kūrybos" vaidmens istoriko darbe mastą. Tas pats įvykis gali būti panaudotas kaip vis kitoks skirtingų istorinių istorijų elementas priklausomai nuo vaidmens, jam tenkančio specifiniais motyvais apibūdinant įvykių, kuriems jis priklauso, kompleksą. Trijose skirtingose istorijose karaliaus mirtis gali būti ir pradžia, ir pabaiga, ir paprasčiausiai pereinamasis įvykis. Kronikoje šis įvykis tiesiog yra „savo vietoje" kaip sekos dalis; jis „nefunkcionuoja" kaip istorijos elementas. Istorikas kronikos įvykius pagal reikšmę išdėsto hierarchiškai, priskirdamas jiems skirtingas istorijos elementų funkcijas taip, kad atskleistų viso įvykių komplekso, suvokiamo kaip suprantamas, pastebimą pradžią, vidurį ir pabaigą turintis procesas, formalųjį rišlumą.

Pasirinktų kronikos įvykių pertvarkymas į istoriją iškelia tam tikrų klausimų, kuriuos istorikas, konstruodamas savo pasakojimą, privalo numatyti ir į juos atsakyti. Klausimai būna tokio pobūdžio: „Kas įvyko vėliau?", „Kaip tai įvyko?", „Kodėl įvyko šitaip, o ne kitaip?", „Kuo viskas galų gale baigėsi?" Šie klausimai nulemia pasakojamąją taktiką, kurią istorikas pasitelkia konstruodamas savo istoriją. Bet tokie klausimai apie įvykių tarpusavio ryšius, paverčiantys juos *sektinos* istorijos elementais, turėtų būti skiriami nuo kitokio pobūdžio klausimų: „Kas iš viso to išeina?", „Kokia viso to prasmė?" Tokie klausimai susiję su *įvykių komplekso*, suvokiamo kaip *užbaigta* istorija, struktūra ir reikalauja sinoptiškai nuspręsti, koks yra šios istorijos santykis su kitomis kronikoje „randamomis", „nustatomomis" ar „atskleidžiamomis" istorijomis. Atsakyti į juos galima keliais būdais. Šiuos būdus vadinsiu: 1) aiškinimu

suteikiant siužetą; 2) aiškinimu argumentuojant; 3) aiškinimu per ideologinę potekstę.

§ *Aiškinimas suteikiant siužetą*

Istorijos įprasminimas nustatant papasakotos *istorijos tipą* vadinamas aiškinimu suteikiant siužetą. Jeigu pasakodamas istorikas suteikia istorijai tragedijos struktūrą turintį siužetą, jis „aiškinamas" vienaip; jeigu jis konstruojamas kaip komedija, jis „aiškinamas" kitaip. Siužeto suteikimas – tai būdas, kai istorijos pavidalo įvykių grandinė palaipsniui atskleidžiama kaip tam tikro tipo istorija.

Sekdamas keliu, kurį Northropas Frye'us nurodė savo *Kritikos anatomijoje*, aš skiriu bent keturis siužeto suteikimo būdus: herojinį romaną, tragediją, komediją ir satyrą. Jų gali būti ir daugiau, pavyzdžiui, epas; taip pat kokiame nors istoriniame aprašyme gali būti vienokio siužeto istorijų, kurios tėra visai kitokiu siužetu pateikto įvykių komplekso aspektai ar epizodai. Bet kiekvienas istorikas yra verčiamas visam jo pasakojimą sudarančių istorijų rinkiniui suteikti vienos suprantamos ar *archetipinės* istorijos formos siužetą. Pavyzdžiui, Michelet visas savo istorijas kūrė herojinio romano forma, Ranke – komedijos, Tocqueville'is vartojo tragedijos formą, o Burckhardtas – satyros. Epinė siužeto struktūra greičiausiai būdinga kronikai. Svarbu tai, kad kiekvienai istorijai, net pačiai „sinchroniškiausiai" ar „struktūralistinei", yra suteiktas koks nors siužetas. Satyra pasiūlė formaliuosius principus, leidžiančius tariamai „nepasakojamąją" Burckhardto istoriografiją atpažinti kaip tam tikro tipo istoriją. Nes, kaip parodė Frye'us, ironiškai sukonstruotos istorijos (o satyra yra beletristinė ironijos forma) veikia būtent žlugdydamos įprastus kitokio siužeto istorijose (herojiniame romane, komedijoje ar tragedijoje) pateikiamų atomazgų lūkesčius.[6]

[6] Suprantu, kad, vartodamas Frye'aus siužeto struktūrų terminologiją ir klasifikaciją, atsiduodu literatūros teoretikų, nesutinkančių su jo taksonomijos bandymais ar siūlančių kitokias taksonomijas, kritikai. Neketinu tvirtinti, kad Frye'aus kategorijos yra vienintelės tinkamos literatūrinių žanrų, stilių, *mythoi* ir kt. klasifikacijai; bet man jos atrodė ypač naudingos istoriniams veikalams analizuoti. Svariausia Frye'aus literatūrinės teorijos

Herojinis romanas iš esmės yra savo tapatybės nustatymo drama, kurią simbolizuoja herojus, peržengiantis patirties pasaulį, nugalintis jį ir galutinai iš jo išsivaduojantis – tokia drama kelia asociacijas su Gralio legenda ar su Kristaus prisikėlimo istorija krikščioniškoje mitologijoje. Tai – gėrio triumfo prieš blogį, dorybės triumfo prieš ydą, šviesos triumfo prieš tamsą ir žmogaus, kurį pasaulyje įkalino Nuopuolis, galutinės to pasaulio transcendencijos drama. Archetipinė satyros tema yra visiška priešingybė išganymo dramai herojiniame romane; tai iš esmės drama apie pasmerkimą, drama, persmelkta suvokimo, kad žmogus tėra pasaulio kalinys, o ne jo šeimininkas, ir pripažinimo, jog žmogaus sąmonė ir valia niekuomet taip ir nepajėgs visiškai nugalėti tamsios mirties jėgos, nuolatinio žmogaus priešo.

Komedija ir tragedija, kita vertus, siūlo galimybę bent dalinai išsivaduoti iš Nuopuolio situacijos ir bent laikinai palengvinti susiskaldymo būseną, apimančią žmones šiame pasaulyje. Tačiau mitiniuose archetipuose, kurių sublimuotos formos yra tragedijos ir

---

kritika, regis, yra tokia: nors jo analizės metodas pakankamai tinka antraeiliams literatūros žanrams, tokiems kaip pasaka ar detektyvas, jis yra pernelyg nelankstus ir abstraktus tokiems sudėtingos sandaros ir daugybės lygmenų kūriniams kaip *Karalius Lyras*, *Prarasto laiko beieškant* ar net *Prarastas rojus*. Galbūt tai tiesa; greičiausiai taip ir yra. Tačiau Frye'aus pagrindinių mitinės ir legendinės literatūros formų analizė labai gerai tinka paprastoms siužeto suteikimo formoms tokiose „suvaržytose" meno rūšyse kaip istoriografija išryškinti. Istorinės „istorijos", rodos, pakliūva į Frye'aus išskirtas kategorijas būtent todėl, kad istorikas yra linkęs vengti konstruoti sudėtingas peripetijas, kurios yra romanisto ar dramaturgo duona. Būtent todėl, jog istorikas neseka (ar bent tvirtina nesekąs) istorijos „vardan jos pačios", jis yra linkęs savo istorijoms suteikti pačias įprasčiausias siužeto formas – kaip pasaka ir detektyvas arba herojinis romanas, komedija, tragedija ar satyra.

Galima prisiminti, kad įprastinio išsilavinimo XIX amžiaus istorikas buvo auklėjamas klasikinės ir krikščioniškos literatūros dvasia. Šios literatūros *mythoi* teikė jam istorijų formų atsargas, kuriomis jis galėjo remtis pasakojimo tikslais. Tačiau būtų klaidinga manyti, jog net toks subtilus istorikas kaip Tocqueville'is būtų sugebėjęs šioms istorijos formoms suteikti tokius pavidalus, kaip didieji poetai, pavyzdžiui, Shakespeare'as ar Racine'as. Kalbėdami apie „tragediją" ar „komediją" istorikai, tokie kaip Burckhardtas, Marxas, Michelet ar Ranke, dažniausiai labai paprastai supranta šių terminų reikšmes. Kitaip yra Hegelio, Nietzsches ir (mažesniu mastu) Croces atveju. Išmanydami estetiką, šie trys filosofai žanrą suprato kur kas sudėtingiau ir todėl rašė kur kas sudėtingesnes istorijas. Apskritai istorikai, net ir būdami kritiški savo šaltinių atžvilgiu, dažniausiai yra linkę būti naivūs pasakotojai. Frye'aus pagrindinių siužeto struktūrų apibūdinimą žr. *Anatomy*, p. 158–238. Apie Frye'ų žr. Geoffrey Hartman, „Ghostlier Demarcations: The Sweet Science of Northrop Frye", in *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958–1970* (New Haven and London, 1971), p. 24–41.

komedijos siužeto struktūros, šios laikinos pergalės suvokiamos skirtingai. Komedijai užtenka vilties, kad žmogus laikinai pasieks pergalę prieš pasaulį – ją įkvepia tai, jog visuomeniniame ir gamtiniame pasauliuose veikiančios jėgos kartais *susitaiko*. Tokius susitaikymus simbolizuoja šventiniai įvykiai, kuriuos komiškas rašytojas tradiciškai naudoja savo dramatiškiems kaitos ir transformacijų aprašymams užbaigti. Tragedijoje nebūna šventinių įvykių, nebent netikri ar iliuziniai; joje veikiau leidžiama suprasti, kad žmonių susiskaldymas yra dar baisesnis, nei dramos pradžioje jį vaizdavo tragiškasis agonas. Vis dėlto protagonisto žlugimas ir jo gyvenamo pasaulio supurtymas tragiškos pjesės pabaigoje nelaikomi visuotinai grėsmingais tiems, kurie atlaiko agoniškąjį išbandymą. Šį tą laimi susidūrimo stebėtojų sąmonė. Laimėjimu laikoma tai, kad protagonisto kova prieš pasaulį privertė apsireikšti žmogišką egzistenciją valdantį dėsnį.

Susitaikymai komedijos pabaigoje yra žmonių susitaikymai su žmonėmis, žmonių susitaikymai su pasauliu ir su savo visuomene; visuomenė dėl iš pažiūros nepakeičiamai priešingų pasaulio elementų konflikto vaizduojama tapusi tyresnė, sveikesnė ir gyvybingesnė; šie elementai atskleidžiami kaip palaipsniui suderinami, sujungiami tarpusavyje ir su kitais. Susitaikymai tragedijos pabaigoje būna kur kas niūresni; jie veikiau primena žmogaus rezignaciją gyvenimo sąlygų, kuriomis jis turi triūsti pasaulyje, atžvilgiu. Šios sąlygos savo ruožtu tvirtinamos esančios nepakeičiamos ir amžinos, ir leidžiama suprasti, kad žmogus negali jų pakeisti, tad turi dirbti prie jų prisitaikydamas. Jos nubrėžia to, ko galima tikėtis ir ko teisėtai galima siekti, ieškant pasaulyje saugumo ir sveikatos, ribas.

Herojinis romanas ir satyra atrodytų esą *vienas kitą neigiantys* būdai tikrovės procesams suteikti siužetą. Vien kalba apie romantinę satyrą reikštų loginį prieštaravimą. Galiu pagrįstai įsivaizduoti satyrinį romaną, bet tai, ką vadinčiau šiuo terminu, būtų vaizdavimo forma, skirta ironiška poza atskleisti romantiško pasaulio suvokimo kvailybę. Tačiau, kita vertus, aš *galiu* kalbėti apie komišką satyrą ir satyrinę komediją arba apie satyrinę tragediją ir tragišką satyrą. Bet čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad santykis tarp žanro (tragedija ar komedija) ir (satyrinio) būdo, kuriuo jis

sukurtas, skiriasi nuo to, kuris atsiranda tarp herojinio romano žanro ir galimų jo sukūrimo (tragiško, komiško) būdų. Komedija ir tragedija vaizduoja romantinio pasaulio proceso suvokimo *ribotumą*, siekdamos rimtai pažvelgti į jėgas, *trukdančias* bandymui išganyti žmogų, kurį herojinis romanas naiviai tiki esant žmonijos viltimi. Komedijoje ir tragedijoje į konfliktą žiūrima rimtai, net jei pirmoji baigiasi galutinio priešiškų jėgų *susitaikymo* vizija, o antroji – žmogui priešiškų jėgų prigimties *atsiskleidimu*. Romantiškam rašytojui atrodo įmanoma žmogaus išganymo dramos, kurią jis regi savo galutinės žmogaus pergalės prieš patirties pasaulį vizijoje, struktūroje asimiliuoti komedijoje ir tragedijoje atskleidžiamas žmogiškosios egzistencijos tiesas.

Satyra išryškina kitokius herojiniame romane, komedijoje ir tragedijoje atskleidžiamų žmogaus egzistencijos vilčių, galimybių ir tiesų ribotumus. Joje į šias viltis, galimybes ir tiesas žvelgiama ironiškai, suvokiant, jog sąmonė esmiškai netinka laimingai gyventi pasaulyje ar visiškai jį suvokti. Satyra suponuoja, kad herojinio romano, komedijos ir tragedijos žanrų dramatiškai perteikiamos pasaulio vizijos esmiškai *neatitinka* tikrovės. Kaip meno stilių ar literatūrinės tradicijos evoliucijos fazė, satyrinio vaizdavimo būdo pasirodymas reiškia įsitikinimą, kad pasaulis paseno. Panašiai kaip ir filosofija, satyra „pilkai tapo ant pilko", suvokdama savo *pačios* kaip pasaulio paveikslo neadekvatumą. Todėl ji rengia sąmonę atmesti visas rafinuotas pasaulio konceptualizacijas ir numato grįžimą prie mitinio pasaulio ir jo procesų suvokimo.

Šios keturios archetipinės istorijos formos suteikia mums instrumentus įvairiems aiškinimo įspūdžio tipams, kurių istorikas gali imtis naratyviniame siužeto suteikimo lygmenyje, apibūdinti. Jos taip pat mums leidžia *diachroninius*, ar procesualius, pasakojimus, kokius kūrė Michelet ar Ranke, skirti nuo *sinchroninių*, ar statiškų, pasakojimų, parašytų Tocqueville'io ar Burckhardto. Struktūros transformacijos aspektas pirmuosiuose yra svarbiausias vaizdavimą valdantis principas. Antruosiuose vyrauja struktūrinio tęstinumo (Tocqueville'io darbuose) ar statiškumo (Burckhardto) aspektas. Tačiau skirtumas tarp sinchroninio ir diachroninio istorinės tikrovės vaizdavimo neturėtų reikšti, jog tai yra nesuderinami

būdai istoriniam laukui suteikti siužetą. Šis skirtumas paprasčiausiai nurodo skirtingus tęstinumo ir kaitos santykio interpretavimo akcentus tam tikrame istorinio proceso visumos vaizde.

Tragedijos ir satyros siužeto suteikimo būdai dera su istorikų, kronikoje minimų įvykių sumaištyje ar už jos įžvelgiančių nekintamą santykių struktūrą ar amžiną To Paties grįžimą Kitokio pavidalu, interesais. Herojinis romanas ir komedija pabrėžia naujų jėgų ar sąlygų atsiradimą iš procesų, kurie iš pažiūros atrodo iš esmės nekintantys ar keičiantys tik savo reiškimosi formas. Bet kiekviena iš šių archetipinių siužeto struktūrų numato kognityvines operacijas, kuriomis istorikas siekia „paaiškinti" tai, kas „iš tikrųjų vyko" proceso, kurio vaizdą jos pateikia tikrąja savo forma, metu.

§ *Aiškinimas formaliai argumentuojant*

Be konceptualizavimo lygmens, kuriame istorikas suteikia siužetą savo pasakojamajam to, „kas įvyko", aprašymui, yra dar vienas lygmuo, kuriame jis gali siekti pagaliau išaiškinti „viso to prasmę" ar „kas iš viso to išeina". Šiame lygmenyje aš įžvelgiu operaciją, kurią vadinsiu aiškinimu argumentuojant formaliai, atvirai ar diskursyviniu būdu. Taip argumentuojant tai, kas vyksta istorijoje, aiškinama pasitelkiant derinimo principus, naudojamus kaip pripažintus istorinio aiškinimo dėsnius. Šiame konceptualizacijos lygmenyje istorikas aiškina istorijos įvykius (ar tą įvykių formą, kurią jis jiems primetė suteikdamas jiems tam tikrą siužetą), konstruodamas nomologinę dedukcinę argumentaciją. Ši argumentacija gali būti analizuojama kaip silogizmas, susidedantis iš pagrindinės prielaidos, kokio nors pripažinto universalaus priežastinio ryšio dėsnio, antrosios prielaidos – apibrėžtų to dėsnio galiojimo sąlygų, ir išvados, kurioje iš tikrųjų nutikę įvykiai kaip loginė būtinybė dedukuojami iš prielaidų. Tikriausiai geriausiai žinomas iš tokių pripažintų dėsnių yra Marxo antstato ir bazės santykio dėsnis. Šis dėsnis teigia, kad atsiradus pasikeitimų bazėje (susidedančioje iš gamybos priemonių ir jų savitarpio santykio būdų) keisis ir sudėtinės antstato dalys (socialinės ir kultūrinės institucijos), bet

grįžtamojo ryšio tarp jų nėra (t.y. sąmonės pasikeitimai *nesukelia* pasikeitimų bazėje). Kiti tokių tariamų dėsnių pavyzdžiai (tokie kaip „Blogi pinigai išstumia gerus" ar net tokios banalios pastabos kaip „Aukštai kilęs žemai krinta") paprastai bent tyliai pasitelkiami istorikui mėginant paaiškinti kokį nors reiškinį, tarkim, Didžiąją depresiją ar Romos imperijos žlugimą. Sveikaprotiška ar konvencionali pastarųjų apibendrinimų prigimtis neturi jokios įtakos jų kaip nuspėjamų pagrindinių nomologinės dedukcinės argumentacijos, kuria aiškinami pasakojimo įvykiai, prielaidų statusui. Šių apibendrinimų prigimtis tik nurodo apskritai protomokslinį istorinio aiškinimo pobūdį ar socialinių mokslų, iš kurių galėtų būti pasiskolinti tokie reikiamai pakeisti ar griežčiau suformuluoti apibendrinimai, netinkamumą.

Svarbu tai, jog kadangi istorikas pateikia aiškinimus, kuriais jo pasakojimo įvykių konfigūracijos aiškinamos panašiai kaip nomologinės dedukcinės argumentacijos atveju, tokius aiškinimus reikia skirti nuo aiškinimo įspūdžio, pasiekiamo istorikui *suteikiant* pasakojimui *tam tikro tipo istorijos siužetą*. Taip yra ne todėl, kad siužeto suteikimo negalima traktuoti kaip tam tikro aiškinimo nomologiniu dedukciniu būdu. Iš tiesų suteiktą tragišką siužetą galima laikyti žmonių prigimtį ir visuomenes tam tikrose situacijose valdančių dėsnių pritaikymu ir, kadangi tokios situacijos susikūrė tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje, galima mėginti jas paaiškinti pasitelkiant minėtus principus, panašiai kaip gamtiniai reiškiniai aiškinami nurodant visuotinius, jų santykius numanomai valdančius priežastinius dėsnius.

Aš tarsi tvirtinu, kad tiek, kiek istorikas pasitelkia „siužetą", kuriuo jo pasakojamos istorijos įvykiams suteikiamas tam tikras formalusis rišlumas, jis daro tą patį, ką ir mokslininkas, kai šis nustato nomologinio dedukcinio įrodymo, sudarančio aiškinimą, elementus. Bet vis dėlto aš įžiūriu skirtumą tarp to, kad istorijos apskritai elementais laikomiems istorijos įvykiams suteikiamas siužetas, ir to, kad šie įvykiai apibūdinami kaip priežastinių ryšių, manomai egzistavusių tam tikrose laiko ir erdvės srityse, matricos elementai. Trumpai tariant, šiuo momentu aš už gryną pinigą priimu istoriko pretenzijas kurti *kartu* ir meną, ir mokslą, bei įprastą

istoriko *tiriamojo darbo* ir jo *pasakojamosios veiklos* skirtį. Mes pripažįstame, kad viena yra pristatyti „tai, kas įvyko", ir „kodėl taip įvyko", ir visai kas kita yra pateikti pasakojimo formos žodinį modelį, kuriuo vienos situacijos *išsirutuliojimo* į kitą *procesas* aiškinamas remiantis bendrais priežastingumo dėsniais.

Bet istorija skiriasi nuo mokslų būtent todėl, kad istorikai nesutaria ne tik dėl to, kokie yra priežastiniai dėsniai, kuriuos jie gali pasitelkti įvykių sekoms aiškinti, bet ir dėl to, kokią formą turėtų įgyti „mokslinis" aiškinimas. Disputas apie tai, ar gamtamoksliniams ir istoriniams aiškinimams turi būti būdingi tokie patys formalieji bruožai, turi ilgą istoriją. Dispute keliama problema, ar moksliniams aiškinimams pasitelkiami dėsniai turi savo atitikmenis vadinamuosiuose humanitariniuose, arba dvasiniuose, moksluose, tokiuose kaip sociologija ir istorija. Fizikinių mokslų pažangą, atrodo, skatina tai, jog įsteigtų mokslininkų bendrijų nariai retkarčiais susitaria, kas bus laikoma moksline problema, kokia turės būti mokslinio aiškinimo forma ir kokių rūšių duomenis bus galima laikyti moksliniais įrodymais tikrai moksliniame tikrovės aprašyme. Tarp istorikų tokių sutarimų nėra ir niekada nebuvo. Tai gali paprasčiausiai atspindėti protomokslinę istoriografinės veiklos prigimtį, bet kartu svarbu turėti omeny šį įgimtą nesutarimą (ar sutarimo trūkumą) dėl to, kas turėtų būti laikoma specifiškai istoriniu kokio nors istorinių reiškinių komplekso aiškinimu. Nes tai reiškia, kad istorinius aiškinimus linkstama grįsti įvairiomis metaistorinėmis prielaidomis apie istorinio lauko prigimtį, prielaidomis, iš kurių kyla įvairios istoriografinėje analizėje naudojamų *aiškinimo tipų* koncepcijos.

Istoriografiniai disputai „interpretacijos" lygmenyje iš tiesų tėra disputai apie „tikrąją" istoriko veiklos prigimtį. Istorijos padėtis tebėra koncepcinė anarchija, – tokia buvo gamtos mokslų padėtis XVI amžiuje, kai egzistavo tiek skirtingų „mokslinės veiklos" sampratų, kiek buvo metafizinių pozicijų. XVI amžiuje sampratų, koks turėtų būti „mokslas", įvairovė atspindėjo „tikrovės" sampratų ir iš jų kilusių epistemologijų įvairovę. Lygiai taip pat disputai, kokia turėtų būti „istorija", atspindi tokią pat sampratų, kas turėtų sudaryti tikrą istorinį aiškinimą, taigi ir istoriko užduoties sampratų įvairovę.

Nereikia nė sakyti, kad dabar aš kalbu ne apie disputus, pasirodančius profesinių žurnalų recenzijų puslapiuose, kur kvestionuojama konkretaus istoriko erudicija ar preciziškumas. Kalbu apie klausimus, kylančius, kai du ar daugiau maždaug vienodos erudicijos ir teorinio pasiruošimo mokslininkai pateikia alternatyvias, nors nebūtinai viena kitą paneigiančias, to paties istorinių įvykių komplekso interpretacijas arba skirtingus atsakymus į tokius klausimus kaip „Kokia tikroji renesanso prigimtis?" Čia kalbama apie bent viename konceptualizacijos lygmenyje pasitaikančias skirtingas istorinės tikrovės prigimties sampratas ir apie istoriniam aprašymui, suprantamam kaip formalioji argumentacija, tinkamą formą. Sekdamas Stepheno C. Pėpperio *Hipotezėse apie pasaulį* pateikta analize, išskyriau keturias formų, kurias gali įgyti diskursyvine argumentacija laikomas istorinis aiškinimas, paradigmas: formistinę, organicistinę, mechanicistinę ir kontekstualistinę.[7]

Formistinė tiesos teorija siekia nustatyti unikalias istorinį lauką užpildžiusių objektų savybes. Taigi formistas mano, kad aiškinimas yra užbaigtas, kai konkretus objektų kompleksas yra teisingai atpažintas, nustatytos jo klasinės, bendrosios ir specifinės savybės ir pritvirtintos jo specifiką liudijančios etiketės. Minėti objektai gali būti individai ar kolektyvai, atskirybės ar bendrybės, konkretūs esiniai ar abstrakcijos. Šitaip įsivaizduojamo istorinio

[7] Pastabas, išsakytas apie Frye'ų 6 išnašoje, *mutatis mutandi* galima pritaikyti Pepperio pagrindinių filosofinės refleksijos formų sampratai. Žinoma, didieji filosofai – Platonas, Aristotelis, Descartes'as, Hume'as, Kantas, Hegelis, Millis – nepasiduoda redukuojami į Pepperio archetipus. Bent jau jų mintis užima padėtį tarp dviejų ar daugiau doktriniškų Pepperio išskiriamų pozicijų. Tačiau Pepperio idealūs tipai siūlo labai patogią paprastesnių filosofinių sistemų ar pasaulėžiūrų klasifikaciją – tokias bendras tikrovės sampratas mes aptinkame istorikų darbuose, *kai jie kalba kaip filosofai*, tai yra kai jie pasitelkia kokią nors bendrą tikrovės sampratą, apeliuoja į kokią nors bendrą tiesos ir verifikacijos teoriją, išveda kokias nors tariamai pripažintų tiesų etines išvadas ir pan. Dauguma istorikų retai pakyla virš tokio filosofinio išprusimo lygio kaip, tarkim, Edmundo Burke'o. Didysis vigas, be abejo, turėjo pasaulėžiūrą, tačiau vargu ar galima ją pripažinti „filosofija". Taip yra su dauguma istorikų, neišskiriant nė Tocqueville'io. Didieji istorijos filosofai, priešingai, linkę ir sukurti filosofiją, ir išplėtoti pasaulėžiūrą. Šia prasme jie yra labiau „kognityviai atsakingi" nei istorikai, kurie didžia dalimi *perima* pasaulėžiūrą ir laiko ją kognityviai atsakinga filosofine pozicija. Apie pagrindines „hipotezes apie pasaulį" žr. Stephen C. Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence* (Berkeley and Los Angeles, 1966), 2 d., p. 141 ir toliau.

aiškinimo tikslas yra išsklaidyti visų istorinio lauko objektų panašumo įspūdį. Kai istorikas nustato konkrečių lauko objektų unikalumą ar jame aptinkamą reiškinių tipų įvairovę, jis pateikia būtent formistinį lauko aiškinimą.

Formistinis aiškinimo būdas aptinkamas Herderio, Carlyle'io, Michelet darbuose, romantinių istorikų ir didžiųjų istorijos pasakotojų, tokių kaip Niebuhras, Mommsenas ir Trevelyanas, darbuose – istoriografijoje, kurioje pagrindiniu istoriko darbo tikslu laikomas istorinio lauko įvairovės, spalvingumo ir ryškumo aprašymas. Žinoma, istorikas formistas gali būti linkęs apibendrinti istorinio proceso kaip visumos pobūdį, pavyzdžiui, Carlyle'as jį apibūdino kaip „nesuskaičiuojamų biografijų esenciją". Bet įvairių aiškinamus „įvykius" sudarančių veikėjų, veiksnių ir veiksmų unikalumas formistinėse istorinio aiškinimo sampratose yra pagrindinis tyrimo tikslas, o ne „fonas" ar „scena", kurioje pasirodo esiniai.[8]

[8] Kennetho Burke'o kritinė terminologija man buvo patogiausia bandant apibūdinti tai, ką pavadinau „istoriniu lauku", pirmesniu už istoriko pateikiamą analizę ir vaizdą. Burke'as mano, kad visi literatūriniai tikrovės atvaizdai gali būti analizuojami pasitelkus hipotetinių „gramatinių" elementų penketą: scena, veikėjas, veiksmas, veiksnys ir tikslas. Tai, kaip šie elementai apibūdinami juos vaizduojančioje dramoje ir koks santykinis svoris teikiamas jiems kaip priežastinėms jėgoms, atskleidžia pasaulėžiūrą, būdingą kiekvienam tikrovės atvaizdui. Pavyzdžiui, rašytojas materialistas bus linkęs pabrėžti „scenos" elementą (įvairiai suvokiamą aplinką) „veikėjo", „veiksmo", „veiksnio" ir „tikslo" sąskaita taip, kad pastarieji elemetai būtų neką daugiau nei šalutiniai pirmo elemento galybės reiškiniai. Rašytojas idealistas, priešingai, bus linkęs visur įžvelgti „tikslą", o pačią „sceną" pavers neką daugiau nei iliuzija. Bendrą aptarimą žr. Burke, *A Grammar of Motives*, p. 3–20.

Burke'o teorijos, nors ir patogios kaip priemonė istoriko neapdoroto „istorinio lauko" sampratai apibūdinti, nėra tiek parankios apibūdinti tam, ką istorikas galėtų daryti su tuo lauku po to, kai jis tampa „gramatiškai" užkoduotas. Jo knyga *Rhetoric of Motives* (Berkeley and Los Angeles, 1965), skirta moralinėms literatūrinio vaizdavimo plotmėms tirti, ir *Language as Symbolic Action* (Berkeley and Los Angeles, 1968), skirta sekuliarizuotai viduramžiško „anagoginio" prasmės ir reikšmės lygmens versijai pateikti, yra nuviliamai konvencionalios. Burke'as, be abejonės, teisus, teigdamas, jog kruopšti visų literatūrinių tikrovės atvaizdų, kad ir kokie jie būtų „realistiniai", analizė atskleidžia jų alegoriškumą. Bet kai jis toliau klasifikuoja juose galimų alegorijų *tipus*, jis pasiūlo neką daugiau nei marksistinės, froidistinės ir antropologinės simbolikos kompiliaciją; tos simbologijos pačios yra tik alegorinės „tikrovės", kurią paprasčiausiai ketina analizuoti, reprezentacijos. Traktuojamos kaip alegorijos, istorijos pasirodo įmanomos analizuoti Frye'aus pasiūlytais metodais. Traktuojamą kaip kognityviai atsakingo diskurso formą, istoriją, atrodo, galima apibūdinti vartojant Pepperio terminologiją. O traktuojant ją kaip moralės teritoriją, istoriją, pasirodo, įmanoma tiksliai aprašyti pasitelkus Mannheimo žinių sociologijos pasiūlytus terminus, apie tai žr. toliau, 11 išnašą.

Vartojant Pepperio terminus, analitinės operacijos, kuriomis formizmas tvarko duomenis, iš esmės yra „skaidančios", o ne „integruojančios", kokiomis linkę būti tiek organicistinių, tiek mechanicistinių aiškinimų operacijos. Tad, nors formistinei aiškinimo strategijai būdingas platus „horizontas" – atskirybių, kurias ji nustato egzistuojant istoriniame lauke, rūšių gausa, – jos apibendrinimams apie šioje srityje išskirtus procesus greičiausiai trūks koncepcijų „preciziškumo". Istorikai ir romantikai, o iš tiesų „didieji pasakotojai" apskritai, linkę taip plačiai apibendrinti visą istorinį lauką ir jo procesų reikšmę, kad jų apibendrinimai nėra svarūs teiginiai, kuriuos būtų galima patvirtinti ar atmesti patikrinus empirinius duomenis. Tačiau tokie istorikai savo apibendrinimų tuštumą paprastai kompensuoja gyvomis konkrečių jų istorijose vaizduojamų veikėjų, veiksnių ir veiksmų rekonstrukcijomis.

Organicistinių hipotezių apie pasaulį ir jas atitinkančių tiesos ir argumentacijos teorijų operacijos yra labiau „integruojamosios" ir dėl to jomis daugiau redukuojama. Istoriniame lauke įžvelgtas atskirybes organicistas stengiasi atvaizduoti kaip sintetinio proceso komponentus. Organicistinės strategijos esmė yra metafizinis atsidavimas mikrokosmo ir makrokosmo santykio paradigmai; tad istorikas organicistas bus linkęs paklusti troškimui atskirus esinius matyti kaip komponentus procesų, sudarančių visumas, didingesnes arba kokybiškai besiskiriančias nuo savo dalių sumos. Tokią aiškinimo strategiją pasitelkiantys istorikai, kaip Ranke ir dauguma „nacionalistinių" XIX amžiaus vidurio istorikų (von Sybelis, Mommsenas, Treitschke, Stubbsas, Maitlandas ir kt.), linkę savo pasakojimą konstruoti taip, kad jis vaizduotų, kaip iš akivaizdžiai išsklidusių įvykių komplekso konsoliduojasi ar kristalizuojasi integruotas esinys, reikšmingesnis už bet kurį iš atskirų pasakojimo eigoje analizuotų ar aprašytų esinių.

Dialektiniai mąstytojai, ypač tokie kaip Hegelis, ir idealistai apskritai būtent taip sprendžia istoriniame lauke išskirtų procesų aiškinimo problemą.

Žinoma, kaip nurodo Pepperis, taip dirbantiems istorikams bus įdomiau apibūdinti integruojamuosius procesus nei aprašinėti atskirus elementus. Būtent tai taip sukonstruotai istorinei argumentacijai

suteikia jai būdingo „abstraktumo". Be to, organicistiniu būdu parašyta istorija bus orientuota nustatyti *pabaigą* arba *tikslą*, į kuriuos manomai krypsta visi istoriniame lauke aptikti procesai. Be abejo, istorikai, tokie kaip Ranke, sąmoningai atsispirs šiam polinkiui apibrėžti, koks galėtų būti viso istorinio proceso *telos*, ir pasitenkins mėginimu apibūdinti tam tikrų laikinų *teloi*, tarpinių integruojamųjų struktūrų, tokių kaip „liaudis", „tauta" ar „kultūra", kurias jis teigia išskiriąs vykstančiame istoriniame procese, prigimtį. *Galutinis* viso istorinio proceso *tikslas*, Rankes nuomone, gali būti įžvelgtas tik religinėje vizijoje. Būtent todėl Rankes darbus galima laikyti specifiškai formistiškai sukurtos istoriografijos pavyzdžiu. Bet, nors Ranke ir pasižymi itin detaliu įvykių aprašymu, jo pasakojimų struktūra ir formalusis rišlumas, *aiškinantys* vaizduojamus procesus, visų pirma tylomis grįsti organicistiniu tinkamo istorinio aiškinimo modeliu, įsišaknijusiu jo sąmonėje kaip bet kokio pasaulyje vykstančio proceso *kokio nors* pagrįsto aiškinimo paradigma.

Organicistinėms aiškinimo strategijoms būdinga susilaikyti nuo istorijos proceso *dėsnių* paieškų, jeigu šie dėsniai suprantami kaip visuotiniai ir nekintami priežastiniai santykiai, tokie, kokie egzistuoja Newtono fizikoje, Lavoisiero chemijoje ar Darwino biologijoje. Organicistas linkęs kalbėti apie „principus" arba „idėjas", suteikiančias formą tiek istoriniame lauke išskirtiems atskiriems procesams, tiek procesų visumai. Šie principai arba idėjos suprantami kaip suteikiantys vaizdą arba numatantys pabaigą, į kurią krypsta visas procesas. Jie nefunkcionuoja kaip priežastiniai veikėjai ar veiksniai, išskyrus tik aiškios mistinės ar teologinės orientacijos istorikų darbus, kuriuose jie paprastai interpretuojami kaip Dievo tikslo apraiškos Jo kūrinijai. Iš tiesų, organicisto nuomone, tokie principai ir idėjos funkcionuoja ne kaip žmogaus gebėjimo įgyvendinti išskirtinai žmogišką istorijos tikslą suvaržymai, kaip tai numanomai darytų istorijos „dėsniai" mechanicisto mąstyme, bet kaip esminės žmogaus laisvės garantai. Tad nors organicistas istorinį procesą įprasmina atskleisdamas integruojamąją istorinio proceso visumos prigimtį, jis neprieina prie tokių pesimistinių išvadų, prie kokių yra linkęs prieiti griežtasis mechanicistas, mąstydamas apie nomologinę istorinės būties prigimtį.

Mechanicistinės hipotezės apie pasaulį turi panašų tikslą integruoti, bet jos yra labiau linkusios būti redukuojamosiomis nei sintetinamosiomis. Kaip tai nusako Kennethas Burke'as, istoriniame lauke esančių „veikėjų" „veiksmus" mechanicistai linkę traktuoti kaip ekstraistorinių „veiksnių", kylančių iš „scenos", kurioje rutuliojasi pasakojime aprašomas „veiksmas", apraiškas. Mechanicistinė aiškinimo teorija imasi ieškoti priežastinių dėsnių, nulemiančių istoriniame lauke atrastų procesų rezultatus. Objektai, kurie, kaip manoma, užpildo istorinį lauką, interpretuojami kaip turintys dalies santykio su dalimi tipą, kurio specifines konfigūracijas lemia dėsniai, numanomai valdantys jų sąveikas. Tad mechanicistai, pavyzdžiui, Buckle'is, Taine'as, Marxas, ar, kaip parodysiu, netgi Tocqueville'is, istoriją *tiria*, kad nuspėtų dėsnius, iš tikrųjų valdančius jos procesus, ir *rašo* istoriją, kad pasakojamąja forma atskleistų šitų dėsnių padarinius.

Istoriją valdančių dėsnių suvokimas ir jų specifinės prigimties apibrėžimas gali būti daugiau ar mažiau ryškus atvaizduojant „tai, kas vyko" istoriniame procese tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje; bet kadangi mechanicisto tyrimais ieškoma tokių dėsnių, jo aprašymui gresia toks pats polinkis į *abstrakcijas*, kaip ir organicistui. Atskirus esinius jis laiko mažiau svarbiais įrodymais nei reiškinių klases, kurioms jie gali būti priskirti; bet šios klasės savo ruožtu jam mažiau svarbios nei dėsniai, kuriais numanomai reiškiasi tų klasių dėsningumas. Pagaliau mechanicistas laiko aiškinimą užbaigtu tik tada, kai jis yra atradęs dėsnius, manomai valdančius istoriją taip, kaip fizikos dėsniai manomai valdo gamtą. Tuomet jis pritaiko šiuos dėsnius duomenims taip, kad jų konfigūracijas būtų galima suprasti kaip šių dėsnių funkcionavimą. Tad tokio istoriko kaip Tocqueville'is darbuose specifinės kokios nors institucijos, papročio, įstatymo, meno formos ar pan. savybės yra mažiau svarbūs *faktai*, nei rūšinės, klasinės ar gimininės tipologijos, kurių pavyzdžiais esant jas parodytų analizė. O šias tipologijas Tocqueville'is – iš tiesų, ir Buckle'is, Marxas, ir Taine'as – savo ruožtu laiko mažiau svarbiomis nei visuomenės struktūros ir proceso dėsniai, valdantys Vakarų istorijos raidą, kurių veikimą jos liudija.

Akivaizdu, kad nors mechanicistų tiesoms ir aiškinimo sampratoms būdingas sąvokų preciziškumas, jos lieka atviros priekaištams dėl siauro akiračio ir polinkio į abstrahavimą, lygiai taip pat kaip ir jų kolegų organicistų sampratos. Formistiniu požiūriu, ir mechanicizmas, ir organicizmas „redukuoja" atskirų istorinio lauko esinių įvairovę ir spalvas. Bet tam, kad būtų aprėptas trokštamas akiratis ir sugrąžintas konkretumas, nebūtina griebtis tokios „impresionistinės" istorinio aiškinimo sampratos, kokią siūlo formizmas. Verčiau jau galima užimti *kontekstualistinę* poziciją, kuri kaip tiesos ir aiškinimo teorija reprezentuoja „funkcionalistinę" istoriniame lauke išskirtų įvykių reikšmės ar svarbos sampratą.

Kontekstualizmą suformavo prielaida, kad įvykius galima paaiškinti išdėsčius juos jų atsitikimo „kontekste". Kodėl įvykiai vyko būtent taip, galima paaiškinti atskleidžiant specifinius jų santykius su kitais įvykiais, atsitikusiais juos gaubiančioje istorinėje erdvėje. Čia, kaip ir formizme, istorinis laukas suvokiamas kaip „reginys" arba kaip tankaus audimo gobelenas, kuriam iš pirmo žvilgsnio trūksta rišlumo ir kokios nors įžvelgiamos esminės struktūros. Bet, priešingai nei formistas, linkęs dėmesį paprasčiausiai kreipti į esinių atskirumą ir unikalumą – į jų panašumus ir skirtumus nuo kitų to lauko esinių – kontekstualistas primygtinai tvirtina, kad „tai, kas įvyko" lauke, gali būti paaiškinta tiksliai apibrėžiant funkcionalius tam tikru metu istoriniame lauke esančių veikėjų ir veiksnių tarpusavio santykius.

Šie funkciniai tarpusavio santykiai nustatomi operacija, kurią keli šiuolaikiniai filosofai, tokie kaip W.H. Walshas ir Isaiahas Berlinas, pavadino „koligacija".[9] Atliekant šią operaciją, aiškinimo tikslas yra nustatyti „gijas", siejančias tiriamą individą ar instituciją su jų išorine sociokultūrine „dabartimi". Tokios aiškinimo strategijos pavyzdžių galima rasti visų istoriko vardo vertų istorikų darbuose, pradedant Herodotu ir baigiant Huizinga, bet kaip dominuojantis aiškinimo principas ji XIX amžiuje atsiskleidžia Jacobo

[9] Žr. W.H. Walsh, *Introduction to the Philosophy of History* (London, 1961), p. 60–65; Isaiah Berlin, „The Concept of Scientific History", in *Philosophical Analysis and History*, sud. Dray, p. 40–51. Apie „koligaciją" apskritai žr. Minko pastabas Mink, „Autonomy", p. 171–172.

Burckhardto darbe. Kaip aiškinimo strategija, kontekstualizmas siekia išvengti ir formizmo polinkio radikaliai išskaidyti, ir organicizmo ir mechanicizmo polinkio abstrahuoti. Vietoj to jis stengiasi *santykinai integruoti* reiškinius, aptinkamus apibrėžtose istorinių atsitikimų srityse, kalbėdamas apie laikotarpių ir epochų „tendencijas" ar bendrą pobūdį. Nors jis tylomis ir pasitelkia kombinavimo taisykles, kad nustatytų bendrus apibrėžtose istorinių atsitikimų srityse esančių esinių bruožus, šios taisyklės nėra laikomos ekvivalentiškomis mechanicisto postuluojamiems visuotiniams priežasties ir pasekmės dėsniams ar organicisto postuluojamiems bendriems teleologiniams principams. Veikiau jos traktuojamos kaip tikri tarpusavio santykiai, numanomai egzistavę tam tikrais laikotarpiais tam tikrose vietose, kurių pirminių, galutinių ir materialių priežasčių sužinoti neįmanoma.

Kaip mums sako Pepperis, iš pradžių kontekstualistas tyrimo objektu pasirenka kokį nors (iš tiesų *bet kurį*) istorinio lauko elementą, nesvarbu, ar tas elementas būtų toks didelis kaip „Prancūzijos revoliucija", ar toks mažas kaip viena diena konkretaus žmogaus gyvenime. Tada jis išskiria „gijas", siejančias aiškintiną įvykį su įvairiomis konteksto vietomis. Nustačius tas gijas, jomis sekama išorėn, į atsitikusius įvykius gaubiančią gamtinę ir socialinę erdvę, taip pat atgal ir pirmyn laike, kad būtų nustatyta įvykio „kilmė" ir jo „poveikis" bei „įtaka" vėlesniems įvykiams. Ši sekimo operacija baigiama, kai „gijos" išnyksta kito „įvykio" „kontekste" arba „susipina", sukeldamos kokį nors naują „įvykį". Taip siekiama ne integruoti visus įvykius ir tendencijas, kuriuos galima atpažinti istoriniame lauke, bet veikiau sujungti juos į baigtinių akivaizdžiai „reikšmingų" atsitikimų sričių, laikinų ir ribotų apibūdinimų grandinę.

Turėtų būti akivaizdu, kad kontekstualistinį požiūrį į istorinio aiškinimo problemą galima laikyti sklaidomųjų formizmo impulsų ir integruojamųjų organicizmo impulsų *kombinacija*. Bet iš tiesų pasirodo, kad kontekstualistinė tiesos, aiškinimo ir patikrinimo samprata iš istoriko prašo ir iš skaitytojo reikalauja nepaprastai kuklių dalybų. Visgi dėl to, kad istorinį lauką jis suskirsto į skirtingas reikšmingų atsitikimų sritis, įgalinančias periodus ir epochas

skirti vienus nuo kitų, kontekstualizmas dviprasmiškai išsprendžia istoriniame lauke išskirtų *procesų* pasakojimo modelio sukūrimo problemą. Istorinio laiko „tėkmę" kontekstualistas įsivaizduoja kaip bangavimą (tai aiškiai nurodo Burckhardtas), kurio kai kurios fazės ar kulminacijos laikomos esmiškai reikšmingesnėmis nei kitos. Atsitikimų gijų sekimas, leidžiantis įžvelgti procesų tendencijas, siūlo pasakojimo, kuriame galėtų dominuoti raidos ir evoliucijos vaizdiniai, galimybę. Bet iš tikrųjų kontekstualistinės aiškinimo strategijos labiau krypsta į sinchroninį proceso segmentų ar atkarpų vaizdavimą, laiko rieves atveriančius skerspjūvius. Ši struktūralistinio ar sinchroninio vaizdavimo būdo tendencija kyla iš kontekstualistinės hipotezės apie pasaulį. Ir jeigu į kontekstualizmą linkęs istorikas įvairius tyrinėtus periodus sujungs į suprantamą viso istorinio proceso panoramą, jis turės pasitraukti iš kontekstualizmo sferos – arba link mechanicistinės duomenų redukcijos manomai juos valdančių „amžinų" dėsnių prasme, arba link organicistinės tų duomenų sintezės „principų", manomai atskleidžiančių *telos*, į kurį jau seniai krypsta visas procesas, prasme.

Taigi bet kuris iš šių keturių aiškinimo modelių gali būti naudojamas istoriniame darbe, kad būtų pateikta šiek tiek panaši į formaliąją tikrosios pasakojime aprašomų įvykių reikšmės argumentacija, tačiau nuo šios disciplinos akademizavimo laikų XIX amžiaus pradžioje pripažinti profesionalūs jos praktikai juos visus vertino nevienodai. Iš tiesų tarp akademinių istorikų formistinis ir kontekstualistinis modeliai buvo linkę vyrauti kaip polinkio į ortodoksiškumą ženklas. Kai pripažintų amato meistrų darbuose pasirodydavo organicistinių ar mechanicistinių tendencijų, kaip atitinkamai Rankes ir Tocqueville'io atvejais, jos būdavo laikomos nelaimingais nukrypimais nuo istorijai tinkamų aiškinimo formų. Be to, kai kokio nors mąstytojo darbuose imdavo vyrauti polinkis istorinį lauką aiškinti atvirai organicistiškai ir mechanicistiškai, kaip atitinkamai Hegelio ir Marxo atveju, jis buvo interpretuojamas kaip jų nuopuolio į niekingą „istorijos filosofijos" sritį priežastis.

Trumpai tariant, profesionaliems istorikams tik formizmas ir kontekstualizmas atitiko galimų savitai „istorinio" aiškinimo formų pasirinkimo reikalavimus. Mechanicizmas ir organicizmas, priešin-

gai, atstovavo istorinės minties erezijoms ir vyraujančios profesionalių istorikų daugumos, ir juos parėmusių filosofų, „istorijos filosofiją" laikiusių mitu, klaida ar ideologija, nuomone. Pavyzdžiui, įtakingasis Karlo Popperio *Istoricizmo skurdas* yra ne daug daugiau nei sustiprintas šių dviejų istorinio aiškinimo būdų puolimas.[10]

Tačiau profesionalių istorikų priešiškumo organicistiniam ir mechanicistiniam aiškinimo būdams pagrindas lieka neaiškus. Ar, tikriau, gali paaiškėti, kad šio priešiškumo priežastys glūdi už epistemologijos ribų esančiuose sumetimuose. Mat, turint omeny protomokslinį istorinių tyrimų pobūdį, nėra jokių aiškiai nustatytų epistemologinių pagrindų vienam aiškinimo būdui teikti pirmenybę prieš kitą.

Žinoma, mėginta įrodyti, kad nuo mitų religijos ir metafizikos istoriją galima išlaisvinti tik iš jos operacijų pašalinus organicistinį ir mechanicistinį aiškinimo būdus. Suprantama, istorija taip nebūtų pakelta į griežtuosius „mokslus", tačiau toks pašalinimas priimtinas bent tuo, kad ji išvengtų „scientizmo" – veidmainiško mokslinio metodo beždžioniavimo ir neteisėto mokslinio autoriteto pasiglemžimo – pavojaus. Mat apsiribodama formistiniu ir kontekstualistiniu aiškinimo būdais, istoriografija bent jau išliktų „empirinė" ir išvengtų nuopuolio į Hegelio ar Marxo tipo „istorijos filosofiją". Tačiau būtent dėl to, kad istorija *nėra* griežtas mokslas, šis priešiškumas organicistiniam ir mechanicistiniam aiškinimo būdams atrodo tik atspindintis įsigalėjusias profesionalų nuostatas. Jei organicizmas ir mechanicizmas iš tiesų pateikia bet kokio natūralaus pasaulio proceso įžvalgų, neįmanomų formistinei ir kontekstualistinei strategijoms, organicizmo ir mechanicizmo pašalinimas iš ortodoksiško istorinio aiškinimo kanono turi būti pagrįstas už epistemologijos ribų esančiais sumetimais. Atsidavimas sklaidantiems formizmo ir kontekstualizmo metodams atspindi tik tai, jog dalis istorikų *nusprendė* nesiekti duomenų integravimo, kurį organicizmas ir mechanicizmas laiko savaime suprantamu dalyku. Šis sprendimas savo ruožtu pasirodys esąs paremtas tik ikikritinėmis nuomonėmis apie žmogaus ir visuomenės mokslui *tinkamą formą*. O

[10] Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London, 1961), p. 5–55.

šios nuomonės savo ruožtu pasirodys esančios etinio, tiksliau, ideologinio pobūdžio.

Dažnai tvirtinama, ypač tarp radikalų, kad profesionalus istorikas kontekstualistinei ir formistinei aiškinimo strategijoms pirmenybę teikia vadovaudamasis ideologiniais motyvais. Pavyzdžiui, marksistai teigia, kad mechanicistinių istorinio aiškinimo būdų atmetimas atitinka įsitvirtinusių socialinių grupių interesus, nes tikrųjų istorijos struktūros ir proceso dėsnių atskleidimas parodytų tikrąją galios, kuria džiaugiasi dominuojančios klasės, prigimtį ir suteiktų žinių, būtinų tam, kad būtų galima pašalinti tas klases iš privilegijuotos ir valdančios padėties. Radikalų nuomone, valdančiosios grupės suinteresuotos plėtoti istorijos sampratą, dėmesį skiriančią tik atskiriems įvykiams ir jų santykiams su artimiausiu kontekstu ar – geriausiu atveju – leidžiančią tik sugrupuoti faktus į negriežtai apibrėžtas tipologijas, nes tokios istorinio pažinimo prigimties sampratos tinka prie atitinkamai „individualistinių" „liberalų" ir „hierarchinių" „konservatorių" prielaidų.

Antra vertus, radikalų pretenzijas, esą jie atradę istorijos struktūros ir procesų „dėsnius", liberalai istorikai laiko lygiai taip pat ideologiškai motyvuotomis. Tokie dėsniai, anot jų, paprastai iškeliami kokiai nors socialinės transformacijos radikalia ar reakcinga kryptimi programai paremti. Tai menkina pačią istorijos struktūros ir procesų dėsnių paiešką ir verčia abejoti istoriko, kuris skelbiasi ieškąs tokių dėsnių, išsilavinimu. Tas pat pasakytina ir apie „principus", kuriuos istorijos filosofai idealistai skelbia atskleidžiant istorijos visumos „prasmę". Kontekstualistinio, formistinio ir mechanicistinio aiškinimo sampratų atstovai tvirtina, jog tokie principai visuomet siūlomi reakcingų ir obskurantiškų intencijų ideologijoms paremti.

Iš tiesų atrodo, kad kiekviename istoriniame tikrovės aprašyme glūdi nepašalinamas ideologinis komponentas. Tai reiškia, jog vien dėl to, kad istorija nėra mokslas ar – geriausiu atveju – yra protomokslis, kurį, be kitų, sudaro ir specifiškai apibrėžiami nemoksliniai elementai, jau pats tvirtinimas, esą istoriniame šaltinyje įžiūrimas tam tikras formalusis rišlumas, apima ir istorinio pasaulio bei paties istorinio pažinimo prigimties teorijas, o to ideologinė

potekstė – pastangos suprasti „dabartį", kad ir kaip ši „dabartis" būtų apibrėžta. Kitaip tariant, jau pats tvirtinimas, kad pavyko atskirti praeitį nuo dabartinio socialinės minties ir praktikos pasaulio ir nustatyti formalųjį praeities pasaulio rišlumą, *numato* fomos, būtinos ir dabartiniam pasauliui pažinti, kadangi jis yra praeities pasaulio *tęsinys*, sampratą. Atsidavimas tam tikrai pažinimo *formai* nulemia apibendrinimų apie dabartinį pasaulį *tipus*, apie jį įgyjamų žinių tipą, tad ir teisėtų dabarties pakeitimo ar neriboto esamos jos formos išlaikymo projektų tipus.

§ *Aiškinimas per ideologinę potekstę*

Ideologiniai istorinio aprašymo lygmenys atspindi etinį elementą, esantį istoriko pasirinktoje pozicijoje istorinio pažinimo pobūdžio ir praeities nagrinėjimo išvadų, pasitelkiamų dabarties įvykiams suprasti, klausimais. „Ideologija" aš vadinu nurodymų rinkinį, padedantį užimti tam tikras pozicijas dabartiniame socialinės praktikos pasaulyje ir atitinkamai veikti (keisti pasaulį arba išlaikyti dabartinę jo padėtį); tokius nurodymus lydi argumentacija, skelbianti „mokslo" ar „tikrumo" autoritetą. Sekdamas Karlo Mannheimo analize, pateikta jo knygoje *Ideologija ir utopija*, postuluoju keturias ideologines pozicijas: anarchizmą, konservatyvizmą, radikalizmą ir liberalizmą.[11]

[11] Aš supaprastinau Mannheimo pagrindinių ideologijų ir jas grindžiančių istorijos filosofijos tipų klasifikaciją. Savo esė „Prospects of Scientific Politics" Mannheimas išvardija *penkis* politinės sąmonės „būdingus idealius tipus", atsiradusius XIX ir XX amžiuje, du iš kurių („biurokratinis" ir „istoricistinis") yra konservatyvizmo rūšys. Man ši skirtis nereikalinga, nes „biurokratinė" forma, galima sakyti, stoja piestu prieš *visas* ideologijos įkvėptas pastangas pakeisti visuomeninę tvarką. Man rūpi intelektualų, siekiančių pakeisti ar išlaikyti *status quo* pasiremiant tam tikromis istorinio proceso sampratomis, darbai. Kiek man žinoma, nė vienas istorikas ar istorijos filosofas nėra rašęs siekdamas paremti „biurokratinio konservatyvizmo" požiūrį. Žr. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (New York, 1946), p. 104 ir toliau, ir *idem*, „Conservative Thought", in *Essays in Sociology and Social Psychology*, sud. Paul Kecskemeti (New York, 1953), p. 74–164.

Į moderniosios politinės sąmonės idealių tipų sąrašą Mannheimas taip pat įtraukė „fašizmą". Šios kategorijos čia nevartoju, nes tai būtų anachronizmas XIX amžiaus mąstytojų atžvilgiu. Vietoj jo aš vartoju „anarchizmo" kategoriją, kuri, anot Mannheimo, buvo būtent XIX amžiaus apokaliptiniam politiniam mąstymui būdinga forma. Reikia

Žinoma, yra ir kitų metapolitinių pozicijų. Mannheimas mini apokaliptinę ankstyvųjų naujųjų laikų religinių sektų pasaulėžiūrą, reakcionierišką ir fašistinę pozicijas. Bet tam tikra prasme šios pozicijos yra esmiškai autoritarinės, o aukščiau išvardytos XIX amžiaus ideologijos formos tokios nėra. Apokaliptikas savo veiklos nurodymus grindžia dieviškojo apreiškimo autoritetu, reakcionierius – klasės ar grupės praktinės patirties, suprantamos kaip amžinai galiojanti socialinė sistema, autoritetu, o fašistas – nekvestionuojamu charizmatinio vado autoritetu. Nors šių požiūrių skelbėjai ir gali įsivelti į polemiką su kitų pozicijų atstovais, jiems neatrodo būtina savo kognityvinių pozicijų autoritetą kurti ant racionalistinių ar mokslinių pamatų. Taigi nors jie ir gali pasiūlyti savitas visuomenines ir istorines teorijas, šios teorijos nelaikomos atsakingomis kitų pozicijų kritikos, „duomenų" apskritai, loginio nuoseklumo ir rišlumo kontrolės požiūriu.

Tačiau keturios Mannheimo išskiriamos ideologinės pozicijos atstovauja vertybių sistemoms, iškeliančioms „proto", „mokslo" ir „tikrumo" autoritetą. Ši pretenzija tylomis atveria jas viešai diskusijai su kitomis panašų autoritetą iškeliančiomis sistemomis. Tai

---

prisiminti, kad savo esė „Utopian Mentality" Mannheimas išvardijo keturis idealius utopinio mąstymo tipus, reprezentuojančius tam tikros moderniosios politinės sąmonės evoliucijos fazes. Tai buvo orgiškasis chiliazmas (milenaristinė tradicija, būdinga XVI amžiaus anabaptistams), liberalaus humanizmo idėja, konservatyvizmo idėja ir socialistinė-komunistinė utopija. Žr. *Ideology and Utopia*, p. 190–222. Anarchizmas buvo sekuliarizuota orgiškojo chiliazmo forma, kurią jis įgijo XIX amžiuje, tuo tarpu fašizmas – forma, kurią jis įgijo XX amžiuje; žr. *Ibid.*, p. 233. Apokaliptinės politikos istorijoje anarchizmas unikalus tuo, kad, priešingai nei chiliazmas ir fašizmas, anarchizmas siekia būti kognityviai atsakingas – t.y. racionaliai pateisinti savo iracionalią laikyseną.

Mano nuomone, anarchizmas yra ideologinė romantizmo potekstė, esanti visur, kur XIX amžiuje pasirodė romantizmas, ir XX amžiuje kaip ir romantizmas įsiliejusi į fašizmą. Mannheimas mėgino romantizmą sistemiškai sieti su konservatyvizmu, tačiau iš tiesų jų apraiškos XIX amžiaus pradžioje daugių daugiausia tebuvo vienalaikiai reiškiniai. Istorijos filosofija, kilusi iš romantinio *mythos*, nenumato visiškai integruotos bendruomenės egzistavimo istoriniame laike – tai įkvepia konservatorių himnus, šlovinančius visuomeninį *status quo*. Romantizmas unikalus savo *individualizmu*, tuo egoizmu, įkvepiančiu tikėjimą, kad verta trokšti tobulos anarchijos. Tai buvo būdinga ir pseudokonservatyviems mąstytojams, bet jeigu jie yra tikri konservatoriai, tai tebus ideologinis vylius, skirtas privilegijuotai tam tikrų grupių padėčiai tuometinėje socialinėje hierarchijoje apginti nuo radikalų, liberalų ir reakcionierių reikalavimų atlikti planuojamus pakeitimus. Konservatorius pritaria anarchistinei pasaulio sampratai neką daugiau, nei gali pakęsti tikrai radikalią jo sampratą. Jis gina jo *status quo*, pristatydamas jį kaip integruotą organinę visumą, kokią anarchistai ir radikalai dar tik svajoja pasiekti.

daro jas epistemologiškai sąmoningas ta prasme, kokia tokios nėra „autoritarinių" sistemų atstovų pozicijos, ir verčia stengtis suteikti prasmę duomenims, atskleistiems alternatyvių pažiūrų socialinio proceso tyrinėtojų. Trumpai tariant, tam tikra prasme XIX amžiaus anarchizmo, konservatyvizmo, radikalizmo ir liberalizmo formos yra „kognityviai atsakingos", o jų „autoritariniai" atitikmenys tokie nėra.[12]

Šioje vietoje turėčiau pabrėžti, kad terminai „anarchistinis", „konservatyvus", „radikalus" ir „liberalus" čia tėra bendros ideologinės orientacijos nuorodos, o ne tam tikrų politinių partijų emblemos. Jie atstovauja skirtingiems požiūriams į galimybę visuomenės studijas paversti mokslu ir pageidavimą tai daryti; skirtingoms to, ką gali duoti humanitariniai mokslai, sampratoms; skirtingiems požiūriams į tai, ar pageidautina išlaikyti, ar pakeisti socialinį *status quo*; skirtingoms koncepcijoms, kokia kryptimi turėtų *status quo* keistis ir kokiomis priemonėmis tai galima pasiekti; ir galiausiai skirtingoms laiko orientacijoms (orientacijai į praeitį, dabartį ar ateitį, atitinkančiai „idealios" visuomenės formos paradigmą). Taip pat turėčiau pabrėžti, kad nereikėtų manyti, jog konkretaus istoriko istoriniam procesui suteiktą siužetą ar proceso aiškinimo formaliai argumentuojant būdą veikia jo sąmoningai užimta ideologinė pozicija. Veikiau galima sakyti, jog jo istoriniam aprašymui suteiktos formos ideologinė potekstė atitinka vieną iš keturių aukščiau išskirtų pozicijų. Kaip kiekvieną ideologiją remia tam tikros istorijos ir jos procesų sampratos, lygiai taip pat, mano nuomone, kiekvieną istorijos sampratą remia specifiškai apibrėžiama ideologinė potekstė.

[12] „Kognityvinio atsakingumo" sąvoką aš perėmiau iš Pepperio. Jis vartoja ją filosofinėms sistemoms, racionaliai ginančioms savo pasaulio sampratą, atskirti nuo to nedarančių. Pastariesiems priklauso misticizmas, animizmas ir kraštutinis skepticizmas; visi jie argumentuodami tam tikru momentu priversti imtis apreiškimo, autoriteto ar konvencijos sąvokų. Nors kai kurie mistikai, animistai ir skeptikai *gali* pateikti ir racionalių savo iracionalių laikysenų tikrovės atžvilgiu pateisinimų, tokie pateisinimai paprastai būna sukonstruoti kaip jų oponentų hiperracionalizmo kritika. Pozityvaus jų doktrinų turinio neįmanoma visiškai apginti, nes jos pačios galiausiai neigia proto autoritetą. Žr. Pepper, *World Hypotheses*, p. 115–137. Tokių sistemų ekvivalentai politinėje mintyje būtų tradicijos sukaustytas kilmingas feodalas; reakcionierius, neigiantis bet kokią dabarties ar praeities vertę; ir fašistas ar nihilistas, kurie ginčydamiesi su oponentais atmeta ir protą, ir nuoseklumo idealą.

Bendrais bruožais apibūdinsiu keturias man rūpinčias ideologines pozicijas. Visos keturios pripažįsta socialinio pokyčio neišvengiamumą; nuomonės išsiskiria dėl to, ar jis pageidautinas ir koks optimalus to pokyčio tempas. Konservatoriai, suprantama, yra įtariausi programinės socialinės *status quo* transformacijos atžvilgiu, o liberalai, radikalai ir anarchistai bendro pakitimo požiūriu yra mažiau įtarūs ir atitinkamai jų *greitų* socialinės tvarkos transformacijų prognozės būna mažiau ar daugiau optimistiškos. Pasak Mannheimo, socialinį pokytį konservatoriai linkę įsivaizduoti analogišką laipsniškam augalo augimui, o liberalai (bent jau XIX amžiaus liberalai) linkę jį įsivaizduoti pagal analogiją su reguliuojamu ar derinamu mechanizmu. Abi ideologijos fundamentalią visuomenės struktūrą laiko sveika, bet mato, kad kai kurie pokyčiai yra neišvengiami; pokytis, jų nuomone, bus veiksmingiausias, pakeitus tam tikras dalis, o ne visumos *struktūrinius santykius*. Kita vertus, radikalai ir anarchistai tiki struktūrinių transformacijų būtinybe; pirmieji norėtų visuomenę pertvarkyti naujais pagrindais, antrieji – panaikinti „visuomenę" ją pakeičiant bendro „žmogiškumo" jausmo siejamų individų „bendruomene".

Kalbėdami apie numatytų pokyčių tempą, konservatoriai reikalauja „natūralaus" ritmo, tuo tarpu liberalai linksta į tai, ką galima pavadinti „socialiniu" parlamentinių debatų arba edukacinio proceso ir nustatytų valdžios įstatymų, įpareigojusių paisyti partijų rinkiminės kovos, ritmu. Radikalai ir anarchistai, priešingai, numato kataklizminių transformacijų galimybę, nors pirmieji linkę daugiau dėmesio skirti valdžiai, reikalingai tokiems pakeitimams įvykdyti, yra jautresni paveldėtų institucijų inertiškumui ir todėl labiau nei antrieji rūpinasi numatyti *priemones* tokiems pokyčiams įvykdyti.

Taip pat reikėtų aptarti skirtingas ideologijų orientacijas laike. Anot Mannheimo, konservatoriai linkę istorijos evoliuciją įsivaizduoti kaip progresyvų *šiuo metu* vyraujančios institucinės struktūros plėtojimą, tą struktūrą jie mano esant „utopija" – geriausia visuomenės forma, kokios šiuo metu žmonės gali „realistiškai" tikėtis ar teisėtai siekti. Liberalai, priešingai, įsivaizduoja, kad *ateityje* ši struktūra bus patobulinta, bet tokią utopinę būseną jie nu-

kelia *tolimon* ateitin, šitaip užkirsdami kelią visuomenei visoms skubotoms pastangoms ją pasiekti „radikaliomis" priemonėmis. Kita vertus, radikalai linkę manyti utopinę būseną esant *čia pat*, ir tai įkvepia juos ieškoti revoliucinių priemonių utopijai įgyvendinti *dabar*. Pagaliau anarchistai linkę idealizuoti *tolimą* prigimtinės žmogiškos nekaltybės *praeitį*, iš kurios žmonės nupuolė į dabartinį sugedusį „socialinį" būvį. Tad jie nukelia utopiją į iš esmės nelaikinę plotmę, regėdami ją kaip žmogišką galimybę, pasiekiamą *bet kuriuo laiku*, jei tik žmonės suvaldytų savo esmišką žmogiškumą, valios arba sąmonės pastangomis sugriaudami visuomenėje įsitvirtinusį tikėjimą nusistovėjusios dabartinės tvarkos teisėtumu.

Utopinio idealo, vardan kurio darbuojasi įvairios ideologijos, vieta laike leidžia Mannheimui jas suklasifikuoti pagal jų „socialinį sutapimą" arba „socialinę transcendenciją". Konservatyvizmas yra labiausiai „socialiai sutampantis"; liberalizmas toks yra santykinai. Anarchizmas yra labiausiai „socialiai transcendentiškas"; radikalizmas toks yra santykinai. Iš tikrųjų kiekviena šių ideologijų yra socialinio sutapimo ir socialinio transcendentiškumo elementų mišinys. Šiuo požiūriu jos labiau skiriasi ne turiniu, o tuo, ką akcentuoja. Kiekviena jų pokyčio perspektyvą traktuoja rimtai. Kaip tik dėl to jos visos domisi istorija ir joms visoms rūpi istoriškai pateisinti savo programas. Ir kaip tik dėl to jos taip noriai tarpusavyje kognityviai atsakingai diskutuoja apie tokius antraeilius dalykus kaip trokštamo socialinio pokyčio tempas ir jo įgyvendinimo priemonės.

Būtent *vertė*, kurią jie teikia esamai visuomenės tvarkai, skiria jų istorinės evoliucijos ir istorinio pažinimo *formų sampratas*. Mannheimo nuomone, skirtingos ideologijos skirtingai interpretuoja istorinio „progreso" problemą. Kas vienai yra „progresas", kitai yra „nuosmukis", ir „dabartiniam amžiui" suteikiamas aukščiausio arba žemiausio raidos taško statusas, priklausomas nuo konkrečios ideologijos susvetimėjimo laipsnio. Tuo pačiu metu skirtingos ideologijos iškelia skirtingas formos, tinkamos tai, „kas įvyko istorijoje", aiškinančiai argumentacijai, paradigmas. Šios skirtingos aiškinimo paradigmos atspindi daugiau ar mažiau „scientistines" skirtingų ideologijų orientacijas.

Taip, pavyzdžiui, radikalai kartu su liberalais tiki, kad istoriją įmanoma tyrinėti „racionaliai" ir „moksliškai", tačiau skiriasi jų racionalios ir mokslinės istoriografijos sampratos. Pirmieji ieško istorinių struktūrų ir procesų dėsnių, antrieji – bendrų raidos tendencijų ar pagrindinės krypties. Kaip radikalai ir liberalai, konservatoriai ir anarchistai tiki, remdamiesi bendru XIX amžiaus įsitikinimu, jog istorijos „prasmė" gali būti atrasta ir pateikta konceptualių schemų, kurios yra kognityviai atsakingos, o ne paprasčiausiai autoritarinės, pavidalu. Bet jų išskirtinai *istorinio* pažinimo samprata reikalauja tikėti „intuicija" kaip pagrindu tariamam istorijos „mokslui" konstatuoti. Savo istoriniuose aprašymuose anarchistas krypsta prie esmiškai romantiškų įsijautimo metodų, tuo tarpu konservatorius savo nuojautas apie istorinio lauko objektus *integruoja* į išsamų organicistinį viso proceso aprašymą.

Mano nuomone, nėra ekstraideologinio pagrindo, leidžiančio teisėjauti ginče tarp konfliktuojančių istorinio proceso ir istorinio pažinimo samprатų, kuriomis remiasi skirtingos ideologijos. Kadangi šios sampratos kilusios iš etinių įsitikinimų, apie jų pažinimo adekvatumą spręsti iš tam tikros epistemologinės pozicijos yra dar vienas etinis pasirinkimas. Negaliu teigti, kad vienos iš ideologijų pamėgta istorinio pažinimo samprata yra „realistiškesnė" nei kitų, nes jos nesutaria būtent dėl adekvataus „realizmo" kriterijaus. Taip pat negaliu teigti, kad viena istorinio pažinimo samprata yra „moksliškesnė" už kitą, iš anksto nesusidaręs nuomonės apie tai, koks turėtų būti specifinis *istorinis* ar *socialinis* mokslas.

Žinoma, XIX amžiuje labiausiai buvo pasitikima mechanicizmo pateikta mokslo samprata. Bet dėl mechanicistinių visuomenės istorijos mokslų pagrįstumo visuomenės teoretikų nuomonės skyrėsi. Formistiniai, organicistiniai ir kontekstualistiniai aiškinimo būdai visą XIX amžių klestėjo humanitariniuose moksluose, nes buvo tikrai nesutariama dėl mechanicizmo strategijos adekvatumo.

Tad aš neketinu vertinti XIX amžiuje sukurtų istorijos sampratų jų „realizmo" ar „moksliškumo" požiūriu. Kartu mano tikslas nėra jas analizuoti kaip tam tikros ideologinės pozicijos *projekcijas*. Man rūpi tik parodyti, kaip ideologiniai sumetimai prasiskverbia į istoriko pastangas paaiškinti istorinį lauką ir sukurti žodinį jos

proceso modelį pasakojimo pavidalu. Tačiau aš bandysiu parodyti, jog netgi akivaizdžiausiai neturėjusių jokių politinių interesų istorikų ir istorijos filosofų, tokių kaip Burckhardtas ar Nietzsche, darbai turi specifinę ideologinę potekstę. Mano nuomone, šie darbai mažų mažiausiai dera *su* viena ar kita savo meto ideologine pozicija.

Manau, kad etinį istorinio darbo aspektą atspindi ideologinės potekstės tipas, kuriuo *estetinė* percepcija (siužeto suteikimas) ir *kognityvinė* operacija (argumentavimas) sujungtos taip, kad iš, regis, grynai aprašomųjų ar analitinių teiginių išvedami grindžiamieji teiginiai. Istorikas gali „paaiškinti", kas atsitiko istoriniame lauke, atpažindamas dėsnį (ar dėsnius), valdančius įvykių kompleksą, kuriam istorijoje suteiktas iš esmės tragiškos dramos siužetas. Arba atvirkščiai, jis gali atrasti tragišką istorijai suteikiamo siužeto prasmę, atskleidęs „dėsnį", valdantį siužeto artikuliacijos seką. Abiem atvejais moralinės istorinės argumentacijos potekstė turi būti išvedama iš, istoriko manymu, *vidinių* aptariamo įvykių komplekso santykių *tarp* naratyvinės konceptualizacijos siužeto struktūros ir argumentacijos formos, pateiktos kaip detalus „mokslinis" (ar „realistinis") įvykių komplekso aiškinimas.

Įvykių, kuriems suteiktas tragedijos siužetas, kompleksas gali būti „moksliškai" (ar „realistiškai") paaiškintas apeliuojant į griežtus priežastingumo dėsnius arba galbūt į pripažintus žmogaus laisvės dėsnius. Pirmuoju atveju numanoma, kad vien dėl to, jog dalyvauja istorijoje, žmonės susaistomi neišvengiamos lemties, tuo tarpu antruoju atveju numanoma, kad savo veiksmais jie gali kontroliuoti ar bent jau įtakoti savo likimus. Tokiais alternatyviais būdais sumodeliuotų istorijų primetama ideologija paprastai būna atitinkamai „konservatyvi" ir „radikali". Šios potekstės nebūtinai turi būti formaliai išreikštos pačiame istoriniame aprašyme, bet jas galima atpažinti iš tono ar *nuotaikos*, kuriais užbaigiama drama ar aprašomas joje pasireiškiančio dėsnio atsiskleidimas. Taip atskirtų dviejų istoriografijos rūšių skirtumai, mano nuomone, būdingi atitinkamai Spenglerio ir Marxo darbams. Pirmasis istorijų, kurioms suteiktas tragiškas siužetas, tonui ar nuotaikai pagrįsti mechanicistinį aiškinimo būdą naudoja taip, kad ideologinė potekstė

būtų socialinis prisitaikymas. O Marxas panašią mechanicistinę aiškinimo strategiją pasitelkia tragiškam herojiško ir kovingo tono istorijos aprašymui patvirtinti. Jų skirtumai yra lygiai tokie patys kaip skirtumai tarp Euripido ir Sofoklio tragedijų ar vieno rašytojo sukurtų tragedijų, tarkim, *Karaliaus Lyro* ir *Hamleto*.

Aiškumo dėlei galima trumpam aptarti būdingus istoriografijos pavyzdžius. Rankes istorijos paprastai būna sukonstruotos kaip komedijos, pagrindinė siužeto tema – *susitaikymas*. Jose vyrauja organicistinis aiškinimo būdas, atskleidžiantis *integruojamąsias* struktūras ir procesus, kurie, jo nuomone, yra pagrindinės istorijoje aptinkamos santykių formos. Ranke dėmesį skyrė ne „dėsniams", o veikėjų ir veiksnių, jo nuomone, užpildančių istorinį lauką, „Idėjoms." Toliau bandysiu parodyti, kad šis aiškinimo tipas, jo nuomone, suteikiamas istorinio pažinimo, epistemologiškai atitinka estetinę istorinio lauko percepciją, kuri visuose Rankes pasakojimuose yra komiško siužeto formos. Ši komiško siužeto suteikimo ir organicistinės argumentacijos kombinacija numato tipinę konservatyvią ideologiją. Tos „formos", Rankes išryškintos istoriniame lauke, jo manymu, egzistavo harmoningai – tokia būsena paprastai būdinga komedijos pabaigai. Skaitytojui paliekama apmąstyti istorinio lauko, suprantamo kaip *užbaigta* „Idėjų" (t.y. institucijų ir vertybių) struktūra, sąsajas užtvindytam jausmų, kylančių žiūrovams, kai visi *iš pažiūros* tragiški dramos konfliktai išsprendžiami aiškiai komiškai. Jo tonas prisitaikėliškas, nuotaika optimistinė, ideologinė potekstė konservatyvi, nes šitaip interpretuojant istoriją galima pagrįstai prieiti prie išvados, kad gyvenama geriausiame iš galimų istorinių pasaulių, arba bent jau geriausiame, kokio „realistiškai" galima tikėtis turint omenyje tokį istorinio proceso pobūdį, kokį Ranke atskleidžia savo aprašymuose.

Burckhardtas pateikia kitą šių kombinacijos galimybių variantą. Burckhardtas – kontekstualistas; jo nuomone, istorikas „aiškina" įvykį, įterpdamas jį į tankų jį supančioje istorinėje erdvėje egzistuojančių panašiai skiriamų individualybių audeklą. Jis atmetė ir galimybę studijuojant istoriją išvesti dėsnius, ir pageidavimą ją tipologiškai analizuoti. Konkretaus istorinio atsitikimo sfera jam buvo vyksmo laukas – puikiai ar ne taip puikiai „nuaustas", tinka-

mesnis ar ne taip tinkamas perteikti impresionistiškai. Pavyzdžiui, jo Renesanso civilizacija, paprastai laikoma visai neturinčia jokios „istorijos" ar „pasakojimo linijos". Iš tiesų ji sukurta pasakojimo forma, būdinga satyrai, *satura* (ar „popuri"), literatūrinei ironijos formai, kurios vienas iš pagrindinių poveikių būdų yra atsisakyti pateikti tokį formalųjį rišlumą, kurio tikimasi skaitant herojinį romaną, komediją ar tragediją. Ši pasakojimo forma, estetinis itin skeptiškos pažinimo ir jo galimybių sampratos atitikmuo, atsiskleidžia kaip viena iš pripažintų antiideologinių istorijos sampratų, alternatyvi „istorijos filosofijai", praktikuotai tokių, kaip Marxas, Hegelis ir Ranke, kuriuos Burckhardtas asmeniškai niekino.

Tono ar nuotaikos, kuria kuriamas satyrinis pasakojimas, ideologinė potekstė – „liberalizmas", jei tonas optimistinis, ir „konservatyvizmas", jei tonas kupinas rezignacijos. Pavyzdžiui, Burckhardto istorinio lauko kaip „audinio", nuausto iš individualių esinių, kuriuos tarpusavyje sieja tik buvimas tos pačios sferos komponentais ir jų apraiškų ryškumas, samprata kartu su jo formaliu skepticizmu griauna bet kokias skaitytojo pastangas pasitelkus istoriją dabarties pasaulį suvokti kitaip nei konservatoriškai. Pesimistinė paties Burckhardto nuostata ateities atžvilgiu skaitytojams perša *sauve qui peut* ir „velniai griebtų paskutiniuosius" tipo pažiūras. Tokias pažiūras *galima* įteigti liberalizmo ar konservatyvizmo naudai, priklausomai nuo socialinės situacijos, kurioje jos skelbiamos; bet nėra visiškai jokios galimybės jomis pagrįsti radikalų argumentus. O naudojamų taip, kaip tai daro Burckhardtas, jų ideologinė potekstė galiausiai yra griežtai konservatyvi, jei ne paprasčiausiai „reakcinga".

§ Istoriografinių stilių problema

Išskyręs tris lygmenis, kuriais istorikai stengiasi savo pasakojimams suteikti aiškinimo įspūdį, toliau apsvarstysiu istoriografinių stilių problemą. Mano nuomone, istoriografinį stilių sudaro tam tikra siužeto suteikimo, argumentacijos ir ideologinės potekstės perteikimo būdų *kombinacija*. Tačiau skirtingų siužeto suteikimo,

argumentacijos ir ideologinės potekstės perteikimo būdų tam tikrame darbe negalima kombinuoti bet kaip. Pavyzdžiui, komiškas siužetas nedera su mechanicistine argumentacija, lygiai kaip radikalų ideologija nedera su satyriniu siužetu. Kad ir kaip ten būtų, skirtingi būdai skirtinguose kompozicijos lygmenyse naudojami aiškinimo įspūdžiui sukurti, grupuojami pagal gimininguma. Toks sugrupavimas grįstas struktūrinėmis homologijomis, kurias galima įžvelgti tarp galimų siužeto suteikimo, argumentacijos ir ideologinės potekstės perteikimo būdų. Grafiškai šios giminingos grupės gali būti pavaizduotos taip:

Suteiktas siužetas	*Argumentacijos būdas*	*Ideologinė potekstė*
herojinis romanas	formistinis	anarchistinė
tragedija	mechanicistinis	radikali
komedija	organicistinis	konservatyvi
satyra	kontekstualistinis	liberali

Šių giminingų grupių nereikia laikyti *būtinomis* kombinacijomis tam tikro istoriko darbuose. Priešingai, dialektinė įtampa, būdinga kiekvienam istoriografijos meistrui, paprastai kyla iš pastangų sujungti tarpusavyje nederančius siužeto suteikimo ir argumentacijos ar ideologinės potekstės perteikimo būdus. Pavyzdžiui, kaip toliau parodysiu, herojinio romano siužetą ir formistinę argumentaciją Michelet bandė suderinti su akivaizdžiai liberalia ideologija. O Burckhardtas satyrinį siužetą ir kontekstualistinę argumentaciją pritaikė akivaizdžiai konservatyviai, iš esmės reakcinei ideologinei pozicijai. Hegelis istorijai suteikė dvigubą siužetą – tragedijos mikrokosminiame ir komedijos makrokosminiame lygmenyje; jos abi organicistiniais argumentais pagrindžiamos taip, kad skaitant jo darbą galima prieiti prie radikaliai arba konservatyviai ideologijai palankių išvadų.

Visgi kiekvienu atveju dialektinė įtampa kyla rišlios viso istorinio lauko vizijos ar vyraujančios jo formos vaizdinio kontekste. Kiekvieno mąstytojo sampratai šis laukas suteikia nuoseklios visumos aspektą. Ir šis rišlumas bei nuoseklumas darbui teikia savito stiliaus bruožų. Čia man rūpi apibrėžti šio rišlumo ir nuoseklumo

pagrindus. Mano nuomone, šie pagrindai yra poetinio, konkrečiai – kalbinio pobūdžio.

Norėdamas istorinio lauko duomenims pritaikyti juos atvaizduosiantį ir aiškinsiantį sąvokų aparatą, istorikas iš pradžių turi *įsivaizduoti* lauką – kitaip sakant, sukurti jį kaip protu suvokiamą objektą. Šis poetinis veiksmas neatskiriamas nuo kalbinio veiksmo, kuriuo šis laukas parengiamas interpretavimui kaip tam tikra sfera. Kitaip sakant, duotąją sferą interpretuoti įmanoma tik prieš tai ją sukonstravus kaip išskiriamų figūrų apgyvendintą teritoriją. Tos figūros savo ruožtu turi būti suvokiamos kaip klasifikuotinos į skirtngas grupes, klases, gimines ir rūšis. Be to, jos turi būti suvokiamos kaip susietos tam tikrais santykiais, kurių pakitimai sudarys „problemas", spręstinas pasakojimo siužeto ir argumentacijos lygmenų „aiškinimais".

Kitaip tariant, istorikas susiduria su istoriniu lauku taip pat, kaip gramatikas susiduria su nauja kalba. Pirmoji jo problema – jame išskirti leksikos, gramatikos ir sintaksės elementus. Tik tuomet jis gali imtis interpretuoti, ką reiškia kokia nors konkreti elementų konfigūracija ar jų santykių pasikeitimai. Žodžiu, istorikui reikia susikurti kalbinį protokolą (apimantį leksikos, gramatikos, sintaksės ir semantikos lygmenis), kuriuo istorinis laukas ir jo elementai bus apibūdinami jų pačių *kalba* (o ne juos įvardijančių dokumentų kalba), ir taip paruošti juos aiškinimui ir atvaizdavimui savo pasakojime. Todėl, kad šis ikisąvokinis kalbinis protokolas yra iš esmės *įsivaizduojamojo* pobūdžio, jį įmanoma apibūdinti pagal jo vyraujantį tropą.

Istoriniai aprašymai siekia būti žodiniai konkretaus istorinio proceso segmento modeliai ar paveikslai. Tokie modeliai reikalingi, nes dokumentiniai šaltiniai nepasiūlo nedviprasmiško juose liudijamų įvykių struktūros vaizdo. Kad pavaizduotų, „kas *iš tikrųjų* įvyko" praeityje, istorikui pirmiausia tenka *įsivaizduoti* visą dokumentuose minimų įvykių kompleksą kaip galimą pažinimo objektą. Šis įsivaizdavimo veiksmas *poetinis*, nes jis yra nuojauta grįsta ir ikikritinė pačios istoriko sąmonės veikla. Jis yra poetinis dar ir dėl to, kad steigia struktūrą, kurią istorikas vėliau perteiks savo siūlomu žodiniu modeliu, vaizduojančiu ir aiškinančiu tai, „kas

iš tikrųjų įvyko" praeityje. Bet steigia jis ne tik sferą, kurią istorikas gali traktuoti kaip galimą (protinio) suvokimo objektą. Jis taip pat steigia *sąvokas*, kuriomis istorikas *įvardys objektus*, užpildančius sferą, ir *apibūdins* jų tarpusavio *santykius*. Poetiniu veiksmu, ankstesniu už išsamią lauko analizę, istorikas ir sukuria savo analizės objektą, ir nulemia koncepcinių strategijų, kuriomis jis jį aiškins, tipą.

Tačiau galimų aiškinimo strategijų skaičius nėra neribotas. Iš tiesų tėra keturi pagrindiniai tipai, atitinkantys keturis pagrindinius poetinės kalbos tropus. Taigi poetinės kalbos formos mums pateikia kategorijas skirtingiems mąstymo, vaizdavimo ir aiškinimo būdams, sutinkamiems tokiose nemokslinėse srityse kaip istoriografija, analizuoti. Trumpai tariant, tropų teorija suteikia mums pagrindus klasifikuoti giliąsias istorinės vaizduotės struktūros formas tam tikru jos evoliucijos laikotarpiu.

§ Tropų teorija

Ir tradicinė poetika, ir šiuolaikinė kalbos teorija poetinei ar vaizdingajai kalbai analizuoti pasitelkia keturis pagrindinius tropus: metaforą, metonimiją, sinekdochą ir ironiją.[13] Šie tropai leidžia

[13] Du svarbiausi tropologinės nemokslinio (mitinio, meninio ar sapnų) diskurso sampratos atstovai yra struktūralistai Romanas Jakobsonas ir Claude'as Lévi-Straussas. Pastarajam metaforos-metonimijos diada yra primityvių kultūrų vardų suteikimo sistemų analizės pagrindas ir raktas mitams suprasti. Žr. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, p. 205–244; šio metodo aprašymą žr. Edmund Leach, *Claude Lévi-Strauss* (New York, 1970), p. 47 ir toliau. Jakobsonui ta pati diada yra lingvistinės poetikos teorijos pagrindas; žr. jo puikią esė „Linguistics and Poetics", in *Style in Language*, sud. Thomas A. Sebeok (New York and London,1960), p. 350–377; ir garsųjį penktą skyrių Romano Jakobsono ir Morris Hale knygoje *Fundamentals of Language* (Gravenhage, 1956), pavadintą „The Metaphoric and Metonymic Poles", perspausdintą *Critical Theory since Plato*, sud. Hazard Adams (New York, 1971), p. 1113–1116. Apie panašų šios diados pritaikymą psichoanalizėje kalbinės sapnų struktūros apibūdinimo problemai spręsti žr. Jacques Lacan, „The Insistence of the Letter in the Unconscious", in *Structuralism*, sud. Jacques Ehrmann (New York, 1966), p. 101–136.

Lévi-Straussas, Jakobsonas ir Lacanas metaforą ir metonimiją suvokia kaip kalbinio elgesio „polius", ženklinančius atitinkamai tęstinę (veiksmažodinę) ir netęstinę (daiktavardinę) kalbėjimo aktų ašis. Jakobsono lingvistinėje stiliaus teorijoje sinekdocha ir ironija laikomos metonimijos rūšimis; pastaroji savo ruožtu laikoma pagrindiniu „realistinės" prozos tropu. Taigi, rašo Jakobsonas, „poetinių tropų tyrimas iš principo susitelkė į metaforą, o vadinamoji realistinė literatūra, glaudžiai susijusi su metonimijos principu,

objektus nusakyti įvairiais netiesioginiais ar figūratyviniais diskursais. Jie yra ypač parankūs norint suprasti operacijas, kuriomis patirties turinys, nepasiduodantis nedviprasmiškai atvaizduojamas

---

dar tebelaukia interpretacijos, nepaisant to, kad ta pati lingvistinė metodologija, poetikoje vartojama metaforiškam romantinės poezijos stiliui analizuoti, visiškai pritaikoma metoniminei realistinės prozos sandarai". Žr. Jakobson, „Linguistics and Poetics", p. 375. Tiesą sakant, realistinio romano istorijos analizę iš esmės metoniminio jo turinio kategorijomis atliko Stephenas Ullmanas savo knygoje *Style in the French Novel* (Cambridge, 1967). Ullmanas atskleidžia progresuojantį esmiškai „veiksmažodinio" romantinio romano stiliaus „daiktavardėjimą" nuo Stendhalio iki Sartre'o.

Kad ir kokia vaisinga pasirodė esanti metaforos-metonimijos diada analizuojant *lingvistinius reiškinius*, galimybės ją naudoti *literatūriniams* stiliams apibūdinti, mano požiūriu, yra ribotos. Skirtingoms stilistinėms tos pačios diskurso tradicijos konvencijoms išskirti aš veikiau esu linkęs pasitelkti nuo Renesanso laikų galiojančią keturių tropų koncepciją. Kaip savo skvarbioje esė apie Freudo kalbos teoriją teigia Emile'is Benveniste'as, „Freudo atskleistas būdingas sapnų kalbos savybes veikiau turėtume lyginti su stiliumi, o ne su kalba. ... Pasąmonė naudoja tikrą ‚retoriką', kuri, kaip ir stilius, turi savo ‚kalbos figūras', o senasis tropų katalogas jai pristato inventorių, tinkamą dviem išraiškos būdams [simboliniam ir signifikacijos]". Emile Benveniste, „Remarks on the Function of Language in Freudian Theory", in *Problems of General Linguistics* (Coral Gables, Fla., 1971), p. 75. Savo esė Benveniste'as sugriauna skirtumą tarp poetinės ir prozos kalbos, tarp sapnų ir budinčios sąmonės kalbos, tarp metaforos ir metonimijos polių. Tai sutampa su mano pastangomis įrodyti, kad poetinių ir diskursyvinių tikrovės reprezentacijų panašumai yra tiek pat reikšmingi, kiek ir skirtumai. Mat su „realistine" literatūra būna taip pat, kaip ir su sapnais. „Turinio pobūdis lemia įvairiausias metaforas, nes pasąmonės simboliai ir prasmės, ir sudėtingumo semiasi iš metaforiškos konversijos. Jie taip naudoja tai, ką tradicinė retorika vadina metonimija (turinio sankaupa) ir sinekdocha (dalis visumos vietoje) [*sic*], o jeigu simbolių sekų ‚sintaksė' vieną priemonę iššaukia dažniau nei kitas – elipse." (*Ibid.*)

Pereiti nuo lingvistinio realistinės literatūros formų apibūdinimo prie stilistinio iš dalies gali būti keblu todėl, kad nepasiseka pritaikyti tradicinės retorikos tropų ir kalbos figūrų skirtumo bei tropų ir schemų skirtumo. XVI amžiaus retoriai, sekdami Peteriu Rame, kalbos figūras suklasifikavo į keturis tropus (ar būdus): metaforą, metonimiją, sinekdochą ir ironiją; tačiau jie neakcentavo, kad kiekviena jų pašalina kitų galimybę, tad jų poetinio diskurso samprata buvo kur kas lankstesnė, o jų literatūrinių stilių diferenciacija buvo kur kas subtilesnė nei dviejų polių sistemos besilaikančių šiuolaikinių lingvistų. Išlaikydami pagrindinę metaforos ir metonimijos skirtį, kai kurie retoriai sinekdochą ėmė laikyti *tam tikru* metaforos vartosenos *atveju*, o ironiją *tam tikru* metonimijos vartosenos *atveju*. Tai leidžia *integruojamąją* kalbą skirti nuo *skaidomosios* kalbos ir įžvelgti tolesnius skirtumus tarp integracijos ar redukcijos *laipsnių*, kurių siekiama įvairiomis stilistinėmis priemonėmis. *Naujajame moksle* (1725, 1740) Giambattista Vico keturis tropų tipus panaudojo kaip pagrindą sąmonės pakopoms, kuriomis žmonija perėjo nuo primityvaus būvio prie civilizacijos, diferencijuoti. Tad užuot matęs *opoziciją* tarp poetinės (mitinės) ir prozinės (mokslinės) sąmonės, Vico mato jų *tęstinumą*. Žr. Thomas G. Bergin ir Max H. Fisch, vert., *The New Science of Giambattista Vico* (Ithaca, N.Y., 1968), 2 kn., p. 129 ir toliau, „On Poetic Wisdom". Apie renesansinę retorikos teoriją ir standartinius kalbos figūrų bei tropų katalogą žr. Lee A. Sonnino, *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric* (London,1968), p. 10–14, 243–246.

Tradicinėje retorikoje *schemos nuo figūrų* skiriamos šiuo pagrindu: *schema* (žodžių [*lexeos*] mąstymo [*dianoia*]) yra reprezentacijų eilė, nepertraukiama „neracionalių" šuolių

prozoje, įsivaizduojant pagaunamas ir parengiamas sąmoningai suvokti. Metafora (pažodžiui – „perkėlimas"), pavyzdžiui, reiškinius gali apibūdinti pagal jų panašumą arba skirtumą nuo kitų,

---

ar pakaitalų; *figūroje*, priešingai, kaip tik ir atsiranda tokių neracionalių (ar bent netikėtų) pakaitalų, pvz., frazėje „šaltos aistros", kai tikimasi pažyminio „karštos". Bet kas yra racionalu ir kas neracionalu kalbinėje vartosenoje? Bet kuri kalbos figūra yra racionali, jei tik sukuria jos vartotojo siekiamą komunikacijos efektą. Lygiai tą patį galima pasakyti ir apie schemas: tiek žodžių, tiek mąstymo. Kūrybingas kalbos vartojimas leidžia, iš tiesų netgi reikalauja atitrūkti nuo to, ko, pasikliaudama konvencijomis, tikisi skaitančiojo, mąstančiojo ar girdinčiojo sąmonė. Tai lygiai galioja ir „realistinės" prozos, ir poetiniam, kad ir kokiam „romantiškam," diskursui. Formaliosios terminologinės sistemos (pavyzdžiui, fizikinių duomenų žymėjimo sistema) siekia visiškai pašalinti figūratyvinį kalbėjimą ir sukonstruoti tobulas žodžių „schemas", kuriose apibrėžiant tiriamus objektus, nepasirodo niekas „netikėta". Pavyzdžiui, Newtono postuluotas susitarimas aptariant fizinę tikrovę kaip terminologinę sistemą vartoti skaičius, reiškia šios srities diskurso, nors ir ne *mąstymo* apie jos tiriamus objektus, *schematizavimą*. Mąstymas apie fizinį pasaulį iš esmės išlieka figūratyvus ir progresuoja įvairiais „neracionaliais" šuoliais bei peršokimais nuo vienos teorijos prie kitos, bet visuomet metonimijos sferoje. Kūrybingo fiziko užduotis – savo figūratyvias įžvalgas pateikti žodžių schemomis, pritaikytomis bendrauti su kitais fizikais, ištikimais Newtono įvestai matematinei terminologijos sistemai.

Pagrindinė tų patirties sričių, kurios nėra taip terminologiškai disciplinuotos kaip fizika, „realistinio" atvaizdavimo užduotis yra pateikti žodžių schemas, adekvačias minčių, laikomų tiesa *apie tikrovę*, schemoms. Bet tuo atveju, kai reikia apibūdinti patirties sritį, dėl kurios sudėties ar tikrojo pobūdžio nėra iš pagrindų sutariama, arba kai kvestionuojama konvencionali tokio reiškinio kaip revoliucija samprata, atkrinta skirtis tarp to, ko teisėtai galima tikėtis, ir ko ne. Viskas – mintys apie atvaizduotiną objektą, ir žodžiai, vartotini atvaizduojant patį objektą arba mintį apie objektą – yra pavaldūs figūratyvaus diskurso vartosenoms. Todėl analizuojant visuotinai pripažintas „realistines" tikrovės reprezentacijas būtina nustatyti vyraujantį poetinį diskurso kūrimo būdą. Nustatant vyraujantį diskurso kūrimo būdą (ar būdus), prasiskverbiama iki sąmonės lygio, kuriame patirties pasaulis iš pradžių *konstituojamas*, o paskui analizuojamas. Ir, išlaikant skirtumą tarp keturių „pagrindinių tropų", kaip juos vadina Kenethas Burke, galima išryškinti skirtingus „mąstymo stilius", galinčius atvirai ar ne taip atvirai pasirodyti bet kokioje tikrovės reprezentacijoje, ar ji būtų akivaizdžiai poetinė, ar prozinė. Žr. Burke, *Grammar*, D priedas, p. 503–517. Plg. Paul Henle, sud., *Language, Thought, and Culture* (Ann Arbor, Mich., 1966), p. 173–195. Literatūra apie tropus yra įvairi ir kankinama įgimto nesutarimo. Kai kurios problemos, su kuriomis susiduriama bandant analizuoti tropologinius diskurso lygmenis, atsispindi įvairiuose tropų apibūdinimuose, pateiktuose *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, sud. Alex Preminger ir kt. (Princeton, 1965).

Išlaikyti keturgubą figūratyvinės kalbos analizę paranku dar ir dėl to, jog pasipriešinama nuopuoliui į iš principo *dualistinę* stiliaus sampratą, propaguojamą dviejų polių stiliaus ir kalbos sampratos. Iš tiesų keturguba tropų klasifikacija leidžia išnaudoti kombinacines dualistinės-dvinarės stiliaus klasifikacijos galimybes. Remdamiesi ja, mes nesame priversti, kaip kad Jakobsonas, XIX amžiaus literatūros istoriją padalyti į romantinę-poetinę-metaforinę ir realistinę-prozinę-metoniminę tradicijas. Abi tradicijos gali būti laikomos tos pačios diskurso konvencijos elementais; toje konvencijoje skleidžiasi visos tropologinės kalbinių vartosenų strategijos, tik skirtingais laipsniais skirtingų rašytojų ir mąstytojų darbuose.

pasitelkusi analogiją arba palyginimą, kaip kad frazėje „mano meilė – rožė". Metonimijos atveju (pažodžiui – „vardo pakeitimas") daikto dalies pavadinimas gali pakeisti visumos pavadinimą, kaip kad frazė „penkiasdešimt burių" reiškia „penkiasdešimt laivų". Sinekdocha, kai kurių teoretikų laikoma metonimijos rūšimi, gali apibūdinti reiškinį, jo dalį panaudodama kaip visumai būdingos *savybės* simbolį, kaip posakyje „jis – didelė širdis". Pagaliau ironija esinius gali apibūdinti figūratyviniame lygmenyje paneigdama tai, kas teigiama pažodžiui. Akivaizdžiai absurdiškos raiškos figūros (katachrezė), pavyzdžiui, „aklos burnos", ir aiškus paradoksas (oksimoronas), pavyzdžiui, „šalta aistra", gali būti laikomi šio tropo emblemomis.

Ironija, metonimija ir sinekdocha yra metaforos rūšys, viena nuo kitos jos skiriasi *redukcijomis* ir *integracijomis*, atliekamomis pažodiniame reikšmės lygmenyje, ir atskleidimais, kurių jos siekia figūratyviniame lygmenyje. Metafora iš esmės *atstovauja*, metonimija *redukuoja*, sinekdocha *integruoja*, o ironija *neigia*.

Pavyzdžiui, metaforinis posakis „mano meilė – rožė" teigia, kad rožė tinka mylimajai(-ajam) atstovauti. Jis tvirtina, jog, nepaisant akivaizdžių skirtumų, šie du objektai yra panašūs. Bet mylimoji (-asis) su rože *sutapatinama(s) tik pažodžiui*. Šią frazę reikia suprasti *figūratyviai*, kaip nurodančią mylimosios(-ojo) grožį, brangumą, švelnumą ir kitas savybes. Žodis „meilė" žymi tam tikrą individą, bet žodis „rožė" suprastinas kaip mylimajai(-ajam) priskiriamų savybių „vaizdinys" ar „simbolis". Mylimoji(-asis) sutapatinama(s) su rože, bet taip, kad būtų išlaikomas mylimosios(-ojo) ypatingumas ir nurodomos bendros jos(jo) ir rožės savybės. Mylimoji(-asis) nėra nei *redukuojama(s)* į rožę; taip būtų, jei frazę perskaitytume metonimiškai; nei jos(jo) esmė sutapatinama su rožės esme – taip būtų, jei posakis būtų suprastas kaip sinekdocha. Ir akivaizdu, jog posakis numanomai neneigia to, ką teigia pažodžiui, kaip būna ironijos atveju.

Panašiu reprezentavimo būdu remiasi metoniminis posakis „penkiasdešimt burių", pavartotas kalbant apie penkiasdešimt laivų. Bet čia žodis „burė" pakeičia žodį „laivas" taip, kad visuma *redukuojama* į vieną iš jos dalių. Numanomai palyginami du skirtingi

objektai (kaip ir frazėje „mano meilė – rožė"), bet šie objektai aiškiai suvokiami kaip susiję dalies ir visumos santykiu. Tačiau šis santykis nėra mikrokosmo-makrokosmo tipo santykis; taip būtų sinekdochos atveju, jei žodis „burė" būtų skirtas bendrai „laivų" ir „burių" *savybei* simbolizuoti. Veikiau ji reiškia, jog „laivus" tam tikra prasme galima sutapatinti su ta jų pačių *dalimi*, be kurios jie būtų netinkami.

Metonimija reiškinius suvokia kaip implicitiškai santykiaujančius tarpusavyje kaip dalis su dalimi, ir remiantis šio santykio modalumu vieną iš dalių galima *redukuoti* į kitos aspekto ar funkcijos statusą. Kokį nors reiškinių kompleksą suvokti kaip egzistuojantį dalies santykio su dalimi modalumu (ne objekto santykio su objektu, kaip metaforos atveju) reiškia paskirti mąstymui užduotį visumą reprenzentuojančias dalis atskirti nuo tų, kurios tėra visumos aspektai. Taip, pavyzdžiui, posakis „griaustinio dundėjimas" yra metoniminis. Juo visas procesas, kuriuo sukuriamas griaustinio *garsas*, pirmiausiai padalijamas į dvi reiškinių rūšis: priežastį (griaustinis) ir pasekmę (dundėjimas). Taip atskyrus, griaustinis su dundėjimu susiejamas redukcijos į priežastį ir pasekmę modalumu. Garsui, žymimam žodžiu „griaustinis", suteikiamas „dundėjimo" aspektas (tam tikra garso rūšis), o tai leidžia (metonimiškai) kalbėti apie „griaustinį, sukeliantį dundėjimą".

Taigi pasitelkus metonimiją galima vienu metu atskirti du reiškinius ir vieną jų redukuoti į kito pasireiškimo statusą. Ši redukcija gali būti veikėjo ir veiksmo santykio („griaustinis dunda") arba priežasties ir pasekmės santykio („*griaustinio* dundėjimas") formos. Ir Vico, ir Hegelis, ir Nietzsche nurodė, jog tokiomis redukcijomis reiškinių pasaulį galima užpildyti daugybe veikėjų ir veiksnių, numanomai egzistuojančių *anapus* jo. Kai tik reiškinių pasaulis šitaip padalijamas į du buvimo tipus (veikėjus ir priežastis bei veiksmus ir pasekmes), primityviai sąmonei *vien tik kalbinėmis priemonėmis* užtikrinamos konceptualios kategorijos (veikėjai, priežastys, dvasios, esmės), reikalingos civilizuotai teologijai, mokslui ir filosofijai.

Esmiškai *išorinius* santykius, kurie turėtų būti būdingi dviem reiškinių tipams visose metoniminėse redukcijose, sinekdocha gali perkonstruoti į *vidinį* bendrų *savybių* santykį. Metonimija pabrėžia

reiškinių, tarpusavyje santykiaujančių kaip dalis su dalimi, skirtumą. Patirties „dalis", suvokiama kaip „pasekmė", redukcijos būdu susiejama su „dalimi", suvokiama kaip „priežastis". Tačiau sinekdochos tropu dvi dalis galima *integruoti* į visumą, kuri *kokybiškai* skiriasi nuo dalių sumos ir kurią mikrokosmiškai atkartoja jos dalys.

Kad paaiškinčiau, kaip vartojama sinekdocha, išanalizuosiu posakį „jis – didelė širdis". Šis apibūdinimas, regis, turi metonimijos elementų – t.y. kūno dalies pavadinimas pavartotas visam individo kūnui apibūdinti. Bet žodį „širdis" čia reikia suprasti perkeltine prasme, kaip reiškiantį ne kūno dalį, jo charakterio *savybę*, Vakarų kultūroje sutartinai *simbolizuojamą* žodžiu „širdis". Žodis „širdis" neturi būti suprastas kaip žymintis organą, kurio funkcija gali būti pavartota viso kūno funkcijai apibūdinti, kaip kad posakio „penkiasdešimt burių", vartojamo vietoj „penkiasdešimties laivų", atveju. Veikiau jis interpretuotinas kaip savybės, būdingos visam individui, simbolis, individą suprantant kaip fizinių ir dvasinių elementų, kartu kuriančių šią savybę mikrokosmo–makrokosmo santykio modalumu, derinį.

Taigi pasakyme „jis – didelė širdis" sinekdocha uždengia metonimiją. Jei apibūdinimą suprastume pažodžiui, jis būtų absurdiškas. Perskaitytas metonimiškai, kad būtų suprantamas perkeltine prasme, jis būtų reduktyvus, kadangi tik pripažintų išskirtinę širdies svarbą organizmui. Tačiau perskaitytas sinekdochiškai – kaip teiginys, siūlantis visumos elementų savybių santykius – jis veikiau integruoja, nei redukuoja. Skirtingai nei metoniminis posakis „penkiasdešimt burių", kaip kalbos figūra vartojamas vietoj „penkiasdešimt laivų", jis turi reikšti ne vien tik „vardo pakeitimą", bet vardo pakeitimą, nurodantį visumą („jis"), kuriai būdingos tam tikros savybės (dosnumas, gailestingumas ir pan.), persmelkiančios ir pagrindžiančios esminę visų ją sudarančių dalių prigimtį. Kaip metonimija, toks apibūdinimas siūlo įvairių kūno dalių tarpusavio santykius suprasti atsižvelgiant į išskirtinę širdies padėtį tarp jų. Bet kaip sinekdocha, šis posakis reiškia, jog santykis tarp individo, suprantamo kaip fizinių ir dvasinių bruožų derinys, dalių yra savybių santykis, apimantis visas dalis.

Šiuos tris aptartus tropus mes laikome pačios kalbos teikiamomis veiksmų paradigmomis, tais veiksmais sąmonė gali įsivaizduoti kognityviai problemiškas patirties sritis, kad vėliau jas pateiktų analizuoti ir aiškinti. Kitaip tariant, pati kalbinė vartosena mąstymui pasiūlo galimas alternatyvias aiškinimo paradigmas. Metafora atstovauja lygiai taip pat, kaip ir formizmas. Metonimija redukuoja mechanicistiškai, o sinekdocha integruoja taip pat kaip organicizmas. Metafora patvirtina patirties pasaulį, įsivaizduojamą kaip objektų santykiai su objektais, metonimija – kaip dalių santykiai su dalimis, o sinekdocha – kaip dalių ir visumų santykiai. Kiekvienas iš tropų taip pat skatina unikalius kalbėjimo būdus. Šie kalbėjimo būdai gali būti pavadinti tapatybės kalba (metaforos atveju), išorinių ryšių kalba (metonimijos atveju) ir vidinių ryšių kalba (sinekdochos atveju).

Šių tropų, kuriuos apibūdinčiau kaip „naivius" (kadangi jie gali būti išskleisti tik tikint, jog figūratyvinė kalba gali pagauti daiktų prigimtį), priešingybė yra ironija, „sentimentalus" (Schillerio „sąmoningumo" prasme) jų atitikmuo. Sakoma, kad ironija yra iš esmės dialektiška, nes sąmoningai vartoja metaforą, siekdama žodiškai save paneigti. Pagrindinė figūratyvinė ironijos taktika yra katachrezė (pažodžiui – „piktnaudžiavimas"), akivaizdžiai absurdiška metafora, sukurta, kad įkvėptų ironiškai mąstyti apie taip apibūdinto daikto prigimtį ar paties apibūdinimo netinkamumą. Retorinė *aporijos* (pažodžiui – „abejonė") figūra, kuria autorius iš anksto išreiškia tikrą ar tariamą netikėjimą savo paties teiginiais, gali būti laikoma mėgstama ironiška kalbine priemone ir „realistiškesnėje" grožinėje literatūroje, ir istorijose, parašytose sąmoningai skeptišku tonu ar turinčiose intencijų „reliatyvizuoti".

Ironiško teiginio tikslas yra tylomis paneigti tai, kas teigiama pažodiniame lygmenyje arba atvirkščiai. Juo suponuojama, kad skaitytojas ar auditorija jau žino arba yra pajėgūs suprasti dalyko apibūdinimo, kuriam suteikta metaforos, metonimijos ar sinekdochos forma, absurdiškumą. Taip posakis „jis – didelė širdis" tampa ironiškas, ištartas tam tikru tonu ar kontekste, kuriame šitaip apibūdintas asmuo akivaizdžiai pasirodo *neturįs* sinekdochos jam priskiriamų savybių.

Galima tuoj pat pamatyti, kad ironija tam tikra prasme yra metatropas, jog ji išskleidžiama sąmoningai suvokiant netinkamo figūratyvinės kalbos naudojimo galimybes. Ironija leidžia suprasti, kad į tikrovę žvelgiama iš „realistinės" perspektyvos, iš kurios galime pateikti nefigūratyvinį patirties pasaulio vaizdą. Taigi ironija atstovauja tokiai sąmonės pakopai, kai pačios kalbos prigimtis pripažįstama problemiška. Ji perspėja ir apie potencialų visų kalbinių pasaulio apibūdinimų kvailumą, ir apie jos parodijuojamų tikėjimų absurdiškumą. Todėl, kaip nurodė Kennethas Burke'as, ji yra „dialektiška", ne tiek pasaulio procesų suvokimo požiūriu, kiek supratimo, kad kalba bet kokį žodinio vaizdavimo veiksmą gali daugiau aptemdyti nei paaiškinti, požiūriu. Ironijos atveju figūratyvinė kalba atsigręžia į save ir iškelia klausimą apie savo pačios galimybes iškreipti suvokimą. Būtent dėl to ironiški pasaulio apibūdinimai dažnai laikomi *esmiškai* rafinuotais ir realistiniais. Jų pasirodymas reiškia, kad mąstymas duotoje tyrimų srity yra pasiekęs sąmoningumo lygį, kuriame tapo įmanoma tikrai „apšviesta" – kitaip sakant, savikritiška – pasaulio ir jo procesų konceptualizacija.

Taigi ironijos tropas pateikia kalbinę tokio mąstymo būdo paradigmą, kuri yra radikaliai savikritiška ne vien konkrečios patirties pasaulio apibūdinimo, bet ir pačios pastangos kalboje adekvačiai pagauti tiesą apie dalykus atžvilgiu. Trumpai tariant, ji yra kalbinio protokolo, kuriuo tradiciškai išreiškiami mąstymo skepticizmas ir etinis reliatyvizmas, modelis. Kaip manomų pasaulio proceso vaizdavimo formų paradigma, ji iš principo priešiška „naivioms" formistinės, organicistinės ir mechanicistinės aiškinimo strategijų formuluotėms. Literatūrinė jos forma – satyra – iš esmės yra priešiška herojinio romano, komedijos ir tragedijos archetipams, reikšmingiems žmogaus raidos formų vaizdavimo būdams.

Egzistencialiai pateikta kaip visiškai išsiskleidusi pasaulėžiūra, ironija pasirodytų esanti transideologinė. Ironiją galima *taktikos sumetimais* pavartoti liberalioms ar konservatyvioms ideologinėms pozicijoms ginti priklausomai nuo to, ar ironizuojama nusistovėjusi visuomenės tvarka, ar „utopinis" reformatorių siekimas pakeisti

status quo. O anarchistas ar radikalas ją gali pavartoti puldamas, kad prikaltų prie gėdos stulpo savo liberalių ar konservatyvių oponentų idealus. Tačiau kaip pasaulėžiūros pagrindas, ironija yra linkusi išsklaidyti bet kokį tikėjimą pozityvios politinės veiklos galimybe. Suvokdama esminį žmogiškos situacijos kvailumą ar absurdiškumą, ji siekia įteigti tikėjimą pačios civilizacijos „beprotybe" ir įkvėpti mandarinišką panieką tiems, kurie stengiasi, pasitelkę mokslą ar meną, aptikti socialinės tikrovės prigimtį.

§ XIX amžiaus istorinės sąmonės fazės

Tropų teorija siūlo būdą pagrindiniams XIX amžiaus Europoje susiformavusiems istorinio mąstymo tipams apibūdinti. Ir, kaip bendros poetinės kalbos teorijos pagrindas, ji leidžia charakterizuoti giliąją šio periodo istorinės vaizduotės struktūrą, suvokiamą kaip rutuliojimasis uždaro rato trajektorija. Mat kiekvienas iš tropų gali būti laikomas diskurso tradicijos, kuri plėtojosi iš metaforiškos istorinio pasaulio sampratos per metoniminę ir sinekdochišką pasaulio sampratą link ironiško suvokimo, kad bet koks pažinimas yra neišvengiamai reliatyvus, faze ar momentu.

Pirmoji XIX amžiaus istorinės sąmonės fazė susiformavo vėlyvosios Apšvietos istorinio mąstymo krizės kontekste. Tokie mąstytojai kaip Voltaire'as, Gibbonas, Hume'as, Kantas ir Robertsonas galiausiai į istorinį pasaulį ėmė žiūrėti iš esmės ironiškai. Preromantikai – Rousseau, Justus Möseris, Edmundas Burke'as, šveicarų gamtos poetai, „Sturm und Drang" poetai, ir ypač Herderis – šiai ironiškai istorijos sampratai priešpriešino sąmoningai „naivų" atitikmenį. Pastarosios istorijos sampratos principai nebuvo pakankamai nuosekliai suformuluoti, įvairūs Apšvietos kritikai nevienodai jų laikėsi, bet visi jie jautė vienodą antipatiją racionalizmui. Jie tikėjo „įsijautimu" kaip istorinio tyrimo metodu ir simpatizavo tiems istorijos ir žmonijos aspektams, į kuriuos švietėjai žvelgė su pajuoka ar iš aukšto. Šios priešpriešos pasekmė – kilusi tikra istorinio mąstymo krizė, kai buvo visiškai nebesutariama, su kokiomis *nuostatomis* reikėtų imtis istorijos studijų. Ši schizma neišvengiamai

sužadino susidomėjimą istorijos teorija, ir pirmame XIX amžiaus dešimtmetyje „istorinio pažinimo" problema atsidūrė filosofų apmąstymų centre.

Iš filosofų giliausiai šią problemą suformulavo Hegelis. Laikotarpiu tarp *Dvasios fenomenologijos* (1806) ir *Istorijos filosofijos* (1830–1831) jis teisingai nustatė pagrindinę schizmos priežastį: neįveikamus ironiško ir metaforiško istorinio lauko suvokimo būdų skirtumus. Be to, savo paties istorijos filosofijoje Hegelis argumentuotai pagrindė sinekdochišką jo suvokimo būdą.

Žinoma, tuo pačiu laikotarpiu prancūzų pozityvistai švietėjišką racionalizmą perdirbo organicizmo linkme. Auguste'as Comte'as, kurio veikalas *Pozityviosios filosofijos kursas* pradėtas leisti 1830 metais, švietėjiškas mechanicistines aiškinimo teorijas sujungė su organicistine istorinio proceso samprata. Tai leido Comte'ui istorijai suteikti komedijos siužetą, taip išsklaidant satyros *mythos*, atspindėjusį vėlyvosios Apšvietos istoriografijos pesimizmą.

Taigi per pirmąjį XIX amžiaus trečdalį susiformavo trys skirtingos istorinės minties „mokyklos": „romantinė", „idealistinė" ir „pozityvistinė". Ir, nepaisant to, kad jos tarpusavyje nesutarė dėl istorijai tirti ir aiškinti tinkamo metodo, jos vieningai atmetė ironišką vėlyvosios Apšvietos racionalistų požiūrį į praeities tyrinėjimą. Iš šios bendros antipatijos visoms ironijos formoms didžia dalimi kyla laikotarpiui būdingas istorijos studijų entuziazmas ir savimi pasitikintis XIX amžiaus pirmosios pusės istoriografijos tonas, vyravęs nepaisant nesutarimų dėl esminių „metodologijos" klausimų.

Iš jos taip pat kyla ir savitas istorinio mąstymo tonas antrojoje, „brandžiojoje" ar „klasikinėje", XIX amžiaus istorinės sąmonės fazėje, trukusioje apytikriai nuo 1830 iki 1870 metų. Šiam periodui būdinga nesiliaujanti diskusija apie istorijos teoriją ir nenutrūkstamas stambių pasakojimų apie praeities kultūras ir visuomenes kūrimas. Kaip tik šioje fazėje keturi didieji XIX amžiaus istoriografijos „meistrai" – Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas – sukūrė pagrindinius savo veikalus.

Labiausiai šios fazės istoriografijoje stulbina jos atstovų atliktų praeities tyrimų ir pasakojimų apie ją teorinės savimonės laipsnis.

Beveik visus juos įkvėpė viltis sukurti istorinio proceso perspektyvą, tokią pat „objektyvią", kaip gamtos evoliucija, ir tokią pat „realistinę" kaip ta, kuria vadovaudamiesi to meto valstybės vyrai valdė savo tautų likimą. Todėl šioje fazėje pagrindinis diskusijų klausimas – kriterijai, pagal kuriuos būtų galima spręsti apie tikrai „realistinę" istorijos sampratą. Kaip ir jų amžininkai romanų rašytojai, vaizduodami istoriją šio laikotarpio istorikai rūpinosi išsilaisvinti ir iš jų švietėjiškų prototipų abstraktumo, ir iš romantiškų pirmtakų iliuzijų. Bet kaip ir jų amžininkams romanų rašytojams (Scottui, Balzacui, Stendhaliui, Flaubert'ui ir Goncourt'ams), jiems pasisekė tik sukurti tiek įvairių „realizmo" rūšių, kiek egzistuoja pasaulio interpretavimo figūratyviniame diskurse tipų. Ironiškam Apšvietos „realizmui" jie priešpriešino keletą tarpusavyje besivaržančių „realizmų", kurie visi buvo arba metaforos, arba metonimijos, arba sinekdochos projekcijos. Iš tiesų, kaip toliau parodysiu, Michelet, Tocqueville'io ar Rankes „istoriniai realizmai" buvo ne kas daugiau nei šių tropologinių strategijų suteiktų patirties įforminimo specifiniais „poetiniais" būdais perspektyvų kritinis išplėtojimas. O Burckhardto „realizmas" yra dar vienas nuopuolis į ironišką būseną, nuo kurios amžiaus istorinę sąmonę turėjo išvaduoti tas pats „realizmas".

Šių įvairių istorijos konceptualizacijos būdų išsiskleidimą rėmė – ir didžia dalimi sąlygojo – istorijos filosofija. Šioje antroje fazėje dažniausia istorijos filosofijos forma buvo Hegelio sistemos puolimas, tačiau apskritai jai nepasisekė minčių apie istorinę sąmonę nuvesti toliau nei Hegelis. Šio apibendrinimo išimtis, žinoma, yra Marxas; siekęs suderinti sinekdochišką Hegelio strategiją su metoniminėmis to laikotarpio politinės ekonomijos strategijomis tam, kad sukurtų tuo pat metu ir „dialektinę", ir „materialistinę" – kitaip tariant, vienu metu „istorinę" ir „mechanicistinę" – istorijos viziją.

Paties Marxo pastangos istorijos studijas paversti mokslu buvo nuosekliausios XIX amžiuje. Be to, jis nuosekliausiai stengėsi išanalizuoti santykį tarp istorinės sąmonės ir faktinių istorinės egzistencijos formų. Jo darbe istorinės refleksijos teorija ir praktika glaudžiai susijusios su visuomenės, kurioje ji atsirado, teorija ir

praktika. Marxas buvo jautresnis už visus kitus mąstytojus bet kokios istorijos sampratos, pretenduojančios į „realistinės" pasaulio vizijos statusą, ideologinei potekstei. Paties Marxo istorijos samprata buvo toli gražu ne ironiška, bet jam pavyko atskleisti ideologinę visų istorijos sampratų potekstę. Ir taip jis daugiau nei pakankamai pagrindė nužengimą ironijon, būdingą paskutinės amžiaus istorinės refleksijos fazės istorinei sąmonei, vadinamąją istoricizmo krizę, išsiskleidusią paskutiniame amžiaus trečdalyje.

Bet istorinei minčiai nebūtinai reikėjo tokio Marxo, kad šis perkeltų ją į trečiąją, arba krizinę, fazę. Užteko vien antrosios fazės istorikų sėkmės, kad istorinę sąmonę apimtų ironija, kuri ir buvo tikrasis „istoricizmo krizės" turinys. Pakako nuosekliai išplėtoti keletą vienodai išsamių bei įtikinamų, bet akivaizdžiai viena kitą neigiančių to paties įvykių komplekso koncepcijų, kad būtų išklibintas pasitikėjimas istorijos pretenzijomis į „objektyvumą", „moksliškumą" ir „realizmą". Kad šis pasitikėjimas prarastas, jaučiama jau Burckhardto darbe, kurio dvasia yra aiškiai estetinė, pažiūros skeptiškos, tonas ciniškas, ir bet kokios pastangos sužinoti „tikrą" tiesą apie dalykus vertinamos pesimistiškai.

Burckhardto istoriografijoje išreikštą nuotaiką filosofijoje atitinka, žinoma, Friedricho Nietzsches darbų nuotaika. Tačiau estetizmą, skepticizmą, cinizmą ir pesimizmą, kuriuos Burckhardtas paprasčiausiai perėmė kaip specifinės „realizmo" rūšies pagrindą, Nietzsche sąmoningai pasirinko kaip problemas. Be to, jis svarstė juos kaip dvasinio smukimo, kurį reikia nugalėti, iš dalies išlaisvinant istorinę sąmonę nuo neįgyvendinamo transcendentiškai „realistinės" pasaulio perspektyvos idealo, apraiškas.

Savo ankstyvuosiuose filosofijos darbuose Nietzsche ėmėsi ironiškos savo epochos sąmonės ir to padarinių – ją palaikančių istorinės konceptualizacijos formų. Kaip anksčiau Hegelis (nors ir skirtinga dvasia bei užsibrėžęs kitokį tikslą), jis siekė išsklaidyti tą ironiją, nepasiduodamas naivaus romantizmo iliuzijoms. Tačiau Nietzsche vis dėlto grįžo prie romantinės istorinio proceso sampratos, nes jis stengėsi istorinę mintį asimiliuoti su meno, kurio paradigminė figūratyvinė kalbos strategija yra metafora, sąvoka. Nietzsche kalbėjo apie istoriografiją, kurios teorija būtų sąmoningai

metaistoriška ir kurios tikslas būtų „antistoriškas". Taigi jis gynė *sąmoningai metaforišką* istorinio lauko suvokimą, o tai reiškia, kad jo intencija turėjo būti tik *metaforiškai* ironiška. Nietzsche mąstymo apie istoriją analizei atvėrė istorinės sąmonės psichologiją; maža to, atskleidė jos kilmę iš specifinio poetinio tikrovės suvokimo. Tad Nietzsche, kaip ir Marxas, pagrindė nuopuolį į „istorizmo krizę", kuriai pasidavė jo amžiaus istorinė mintis.

Kaip tik atsakydamas į šią istorizmo krizę, Benedetto Croce ėmėsi monumentalių giliosios istorinės sąmonės struktūros tyrinėjimų. Kaip ir Nietzsche, Croce pripažino, jog krizė atspindi ironiškos proto laikysenos triumfą. Ir, kaip ir Nietzsche, jis tikėjosi istorinį mąstymą išvalyti nuo ironijos, ištirpdydamas jį mene. Bet plėtodamas šį užmojį, Croce buvo priverstas išgalvoti ypač ironišką paties meno sampratą. Besistengiant istorinę mintį sulydyti su menu, jam galiausiai pavyko tik pagilinti pačios istorinės sąmonės ironiškos būsenos suvokimą. Tada jis bandė ją apsaugoti nuo skepticizmo, į kurį linko tokia sustiprėjusi savimonė, asimiliuodamas istoriją su filosofija. Bet šioms jo pastangoms pavyko tik istorizuoti filosofiją, suteikiant jai tokį pat ironišką savo ribų suvokimą, kokį jau buvo įgijusi istoriografija.

Šitaip įsivaizduojama istorijos filosofijos evoliucija – nuo Hegelio per Marxą ir Nietzschę iki Croces – atskleidžia tokią pačią raidą, kaip ir istoriografija nuo Michelet per Rankę ir Tocqueville'į iki Burckhardto. Tie patys pagrindiniai konceptualizacijos tipai pasirodo ir istorijos filosofijoje, ir istoriografijoje, nors skiriasi jų visiškai išreikštų formų eilės tvarka. Svarbu tai, kad kaip visuma istorijos filosofija atsiduria tokioje pat ironiškoje būsenoje, kokia paskutiniame XIX amžiaus trečdalyje apėmė istoriografiją. Ši ironiška būsena nuo savo atitikmens vėlyvojoje Apšvietoje skiriasi tik įmantresniu išskleidimu istorijos filosofijoje ir platesniais tyrimais, parėmusiais jos iškilimą to meto istoriografijoje.

PIRMA DALIS

Perimta tradicija: Apšvieta ir istorinės sąmonės problema

I SKYRIUS

Istorinė vaizduotė tarp metaforos ir ironijos

§ *Įvadas*

Visą XIX amžiaus Europos kultūrą buvo apėmęs susidomėjimas realistiniu pasaulio suvokimu. Žinoma, žodis „realistiškai" reiškė ką kita nei „mokslinį" pasaulio suvokimą, nors kai kurie „realistais" pasivadinę autoriai, kaip pozityvistai ar socialiniai darvinistai, savąjį „realizmą" tapatino su fizikiniais mokslais grindžiamu gamtinių procesų suvokimu. Tačiau net čia terminas „realizmas" reiškė daugiau nei paprastą „mokslinio metodo" taikymą istorijos, visuomenės ar žmogiškos prigimties duomenims nagrinėti. Mat nepaisant jų bendros „scientistinės" orientacijos, „realistines" XIX amžiaus mąstytojų ir menininkų aspiracijas formavo suvokimas, kad bet kokia pastanga suprasti istorinį pasaulį atveria specifines problemas ir sunkumus, su kuriais žmogus nesusiduria stengdamasis suprasti grynai fizinių procesų pasaulį.

Svarbiausioji iš šių problemų kilo iš to, kad istorinio proceso tyrėjas pats dalyvauja tame procese taip, kaip savo analizuojamame procese nedalyvauja gamtinių procesų tyrinėtojas. Tam tikra prasme visuomet buvo galima teisėtai tvirtinti, jog žmogus tuo pat metu yra ir gamtoje, ir už jos ribų, jog jis *dalyvauja* gamtiniame procese, bet jis kartu gali sąmonėje *peržengti* šį procesą, užimti poziciją už jo ribų ir *traktuoti* šį procesą kaip atsiskleidžiantį akivaizdžiai nežmogiškuose ar ikižmogiškuose natūralios integracijos lygmenyse. Bet prakalbus apie istorijos apmąstymus, iš visų gamtos esinių tik

žmonės pasirodė *turį* istoriją; visais praktiniais tikslais „istorinis procesas" egzistavo vien tik kaip bendras žmogiškas procesas. Ir kadangi „žmonija" buvo vienintelė šio „istoriniu" pavadinto proceso apraiška, atrodė neįmanoma šio proceso visumos apibendrinti taip, kaip galima apibendrinti grynai fizikinius, cheminius ar biologinius „gamtos" lygmenis. Gamtos moksluose „realizmą" būtų galima tapatinti su „moksliniu metodu", bent jau nuo Newtono laikų išplėtotu gamtiniams procesams analizuoti. Bet tai, kokia galėtų būti „realistinė" istorijos samprata, buvo tokia pat problema, kaip ir kitų panašių apgaulingų terminų, pvz., „žmogus", „kultūra" ir „visuomenė", apibrėžimas. Kiekvienas iš svarbiausių XIX amžiaus kultūrinių sąjūdžių ir ideologijų – pozityvizmas, idealizmas, natūralizmas, literatūrinis realizmas, simbolizmas, vitalizmas, anarchizmas, liberalizmas ir t.t. – skelbėsi pateikią „realistiškesnį" socialinės tikrovės supratimą nei jų varžovai. Netgi simbolistai, tvirtindami, kad „pasaulis – tai simbolių miškas", ir nihilistai, atsisakydami pasitikėti *bet kokia* įmanoma mąstymo sistema, įrodinėjo, jog jų pasaulėžiūros – „realistinio" pobūdžio.

Būti realistu reiškė ir aiškiai matyti dalykus tokius, kokie jie *iš tikrųjų* yra, ir tokį aiškų tikrovės suvokimą apibendrinti tinkamomis išvadomis, kuriomis būtų galima grįsti savo gyvenimą. Taip įsivaizduojamos pretenzijos į esminį „realizmą" vienu metu buvo ir etinės, ir epistemologinės. Buvo galima pabrėžti grynai analitinę ar percepcinę savo „realizmo" prigimtį, kaip kad dailininkai impresionistai, arba moralines ir didaktines savo aiškios vizijos išvadas, kaip Treitschkes tipo neomakiavelistai politinėje teorijoje. Tačiau pretenzijos atstovauti „realistiniam" požiūriui į bet kokį dalyką reiškė šį požiūrį ginti bent jau dviejuose – epistemologiniame ir etiniame – lygmenyse.

Dabar, žvelgdami iš savo XX amžiaus aštuntojo dešimtmečio pozicijų, matome, kad svarbiausi teoriniai ir ideologiniai disputai, plėtoti Europoje tarp Prancūzijos revoliucijos ir Pirmojo pasaulinio karo, iš tikrųjų buvo ginčai dėl to, kuri iš grupių galėtų skelbtis turinti teisę nuspręsti, koks turėtų būti „realistinis" socialinės tikrovės atvaizdavimas. Kas vienam buvo „tikrovė", kitam atrodė „utopija", o kas atrodė „realistinio" požiūrio į kokį nors dalyką

kvintesencija, iš kitos perspektyvos galėjo būti „naivumo" kvintesencija. Šis laikotarpis, analizuojamas kaip užbaigta tyrinėjimo ir raiškos drama, įdomiausias tuo, jog „realizmo" sampratai buvo suteiktas visuotinis autoritetas. Mat kiekvienam amžiui, net pačiam fideistiškiausiam, kaip viduramžiai, integralaus nuoseklumo suteikia pasitikėjimas savo galimybėmis pažinti „tikrovę" ir atitinkamai „realistiškai" reaguoti į jos iššūkius. Tad aiškiai išreikštas troškimas *būti* „realistiškam" turėtų atspindėti ne tiek savitą „realizmo" esmės sampratą, kiek tam tikrą to, ką reiškia būti „nerealistiškam", supratimą. „Realistinio" tikrovės traktavimo problematika labai panaši į „sveiko proto" ir „sveikatos" sampratų problematiką. Šios sampratos lengviau apibrėžiamos pasitelkus jų priešpriešas – tai, ką tam tikru laikotarpiu tam tikroje vietoje gyvenę žmonės laikė „pamišimu" ir „liga". Taip ir specifinį konkrečios epochos „realizmo" sampratos turinį lengviau apibrėžti atsižvelgiant į tai, kas tai epochai buvo „nerealizmas" ar „utopizmas". O kai stengiamasi apibūdinti epochos, kurioje hegemonijos siekė skirtingos „istorinio realizmo" sampratos, istorinę mąstyseną, būtina paklausti, kokią istorinę mąstyseną jos sutartinai laikė „nerealistine" ar „utopine".

XIX amžiaus istorijos teoretikai paprastai sutarė, kad pagrindinės ankstesniosios epochos, Apšvietos, istorinės minties formos iškėlė pavojų, su kuriais susiduria kiekviena „realistinės" pasaulėžiūros autoritetu besiremianti istorinė teorija, modelius. Tai nereiškė, jog jie atmetė visą Apšvietos mąstytojų istoriografinę produkciją. Iš tiesų kai kurie Apšvietos filosofai, ypač Voltaire'as, romantizmo periodu tebebuvo nepaprastai įtakingi; toks istorikas romantikas kaip Michelet būtent Voltaire'ą laikė sekimo vertu idealu. Vis dėlto tai, ko XIX amžiaus istorinė mintis apskritai siekė „realistine" istoriografija, galima geriausiai apibūdinti atsižvelgiant į tai, kam ji prieštaravo savo XVIII amžiaus pirmtakų darbuose. Apšvietos istoriografijoje jai nepatiko būtent *esminė ironija*, taip pat buvo labai nepriimtinas jo kultūros apmąstymų *skepticizmas*.

Reikia įsidėmėti, jog XIX amžiaus istoriografija neatmetė to, kas paprastai laikoma pagrindine Apšvietos istorijos filosofijos

savybe – kitaip sakant, manomo jos „optimizmo" ir paprastai jį lydinčios progreso doktrinos. Mat XIX amžiuje istorijos filosofai, kaip ir jų XVIII amžiaus kolegos, labiausiai stengėsi pagrįsti tikėjimo „progresu" galimybę ir pateisinti istorinį „optimizmą". Daugeliui jų „progreso" sąvoka ir „optimizmo" jausmas atrodė suderinami su „realistine" pasaulėžiūra, kurią jie ketino papildyti savo istoriniais darbais. Jiems buvo svarbu, kad „progreso" sąvoka ir su ja siejamas optimizmas *dar nebuvo* tinkamai kognityviai pagrįsti. Kai kurie iš jų, ypač Tocqueville'is ir Burckhardtas, baiminosi, jog toks pagrindimas neįmanomas, todėl jų darbų tonas kur kas niūresnis nei linksmesnės dvasios Michelet ankstyvųjų darbų ir visų Marxo darbų tonas.

Apskritai XIX amžiaus istorinės minties „realizmas" buvo bandymas pagrįsti optimizmą ir tikėjimą progresu *visiškai suvokiant,* kad XVIII amžiaus istorijos mąstytojams tai nepavyko. Jei XIX amžiaus istorinis realizmas suvokiamas kaip terpė, kurioje bendri įsitikinimai sudaro skirtingas to laikotarpio istorinės minties mokyklas, egzistavusias viename diskurso universume, norint suprasti jo savitumą, reikėtų tiksliai apibūdinti XVIII amžiaus istorijos mąstymo nesėkmę. Aš bandysiu įrodyti, kad ši nesėkmė nėra mokslinių laimėjimų trūkumas, kitaip sakant, tai nėra nepakankamo tyrimo ar neadekvačios istorinės refleksijos pasekmė. Jos priežastys veikiau yra žymių Apšvietos istorijos mąstytojų mokslinių tyrinėjimų ir teorinių sintezių ironiškumas.

§ Apšvietos istoriografijos dialektika

XVIII amžiaus istorinė refleksija kilo iš pastangų istorijos duomenims taip pritaikyti metoniminės redukcijos strategijas, kad būtų pagrįstas tikėjimas sinekdochiškai suvoktos žmonių bendruomenės galimybe. Kitaip sakant, Apšvieta siekė grįsti organicistinę idealios žmonių bendruomenės sampratą iš principo mechanistine socialinių procesų analize. Taigi jis kritikavo visuomenę iš moralinio ir vertybinio idealo pozicijų, bet apsimetė, kad ta kritika paremta grynai priežastine istorinių procesų analize. Todėl tikslas,

kurio buvo siekiama istorine reprezentacija, nesiderino su priemonėmis, iš tikrųjų naudojamomis konstruojant istorinius pasakojimus. Šis istorinio vaizdavimo *priemonių* ir *tikslo*, kurio juo siekiama, konfliktas istorinę mintį privertė užimti atvirai ir kovingai ironišką poziciją. Kūrybinga įtampa, ankstyvosios Apšvietos istorinėje mintyje kilusi tarp komiškos ir tragiškos istorijos siužeto sampratų, tarp mechanicistinės ir organicistinės jos proceso koncepcijų, tarp konservatyvių ir radikalių jų potekščių, palaipsniui tapo dviprasmybe, o galiausiai painiava, susijusia su visomis pagrindinėmis istoriografinio vaizdavimo ir bendrų socialinių siekių problemomis. Paskutiniame XVIII amžiaus ketvirtyje ši painiava virto ironija, kuri skleidėsi kraštutinai skeptiška istorijos epistemologija ir skepticizmo suformuotomis aiškiai reliatyvistinėmis etinėmis pažiūromis. Keletas Apšvietos pabaigos mąstytojų – Gibbonas, Hume'as ir Kantas – įspūdingai ištirpdė istorijos ir grožinės literatūros skirtį, grindusią kai kurių ankstesnių mąstytojų, pavyzdžiui, Bayle'io ir Voltaire'o, istoriografinę veiklą. Būtent prieš šį istorijos „literatūrinimą", prieš šią ironišką pozą ankstyvųjų XVIII amžiaus istorikų išsikeltų „mokslinių" užduočių atžvilgiu maištavo Herderis, Burke'as ir „Audros ir veržimosi" nariai. Tačiau, norint suprasti šį maištą, visų pirma reikia atskleisti istoriografinės tradicijos, kuriai jie priešinosi, tropologinę dinamiką.

§ Tradicinės istoriografijos sampratos

XVIII amžiaus mąstytojai tradiciškai skyrė tris istoriografijos rūšis: pasakinę, tikrąją ir satyrinę. Pasakinę istoriografiją jie laikė gryno išgalvojimo produktu; jos faktai buvo renkami ir pateikiami *sub specie historiae*, tačiau, siekiant pasiūlyti pramogą ar sužavėti, tam, kuo vaizduotė trokšta tikėti, buvo suteikiama tikrovės bruožų. Nereikia nė sakyti, kad Bayle'io ar Voltaire'o tipo mąstytojams tokia *histoire romanesque* nebuvo verta net kritikos, atrodė netinkama mokslininkui rašyti ar rimtam žmogui skaityti. Istoriką domino tiesa ir tik tiesa – tokia vyravo teorija. Kaip *Istoriniame žodyne* Bayle'is rašė:

Apskritai istoriją rašyti yra sunkiausias autorinis darbas, arba bent jau vienas iš sunkiausių. Tai reikalauja didžios sprendimo galios, kilnaus, aiškaus ir glausto stiliaus, švarios sąžinės, visiškos doros, daugybės puikios medžiagos ir meistriškumo jai išdėstyti tinkama tvarka, o svarbiausia, galios pasipriešinti instinktyviam religiniam fanatizmui, mus verčiančiam išrėkti tai, ką laikome tiesa. [I, 170]

Aš manau, jog tiesa yra istorijos siela, istoriniam kūriniui svarbiausia išsivaduoti nuo melo; mat jei jis ir turėtų visus kitus privalumus, bet jam trūktų tiesos, jis būtų ne istorija, o tik pasaka ar romanas. [173]

Taigi istorikas turėjo veržtis į tiesą, kiek ji pasiekiama žmogui, visomis priemonėmis vengti „panašumo į pasaką", neišgalvoti nieko, nepagrįsto faktais, užgniaužti savus prietarus ir partinius interesus, nes priešingu atveju jį būtų galima apkaltinti šmeižtu. Bayle'is rašo:

Ir tų, kurie gyveno pasaulyje, ir tų, kurie jį išgyveno, papročiai tokie sugedę, kad kuo labiau autorius stengiasi tiksliai ir patikimai pavaizduoti santykius, tuo labiau jis rizikuoja sukurti tik šmeižikišką paskvilį. [„History and Satire"]

Bayle'io cinizmas neturėtų likti nepastebėtas. Jis užsimena, kad bet koks patikimas pasakojimas apie žmoniją dažniausiai pasirodo šmeižto pavidalu, nes paprastai ji labiau linksta elgtis niekingai nei kilniai; todėl ir *pati tiesa* neretai įgauna *apkalbų* bruožų.

Voltaire'as, rašęs viena karta vėliau, laikėsi to paties kurso: „Istorija, – rašė jis, – yra detalus faktų, pristatomų kaip tikri, aprašymas. Pasakėčia, atvirkščiai, yra detalus faktų, pristatomų kaip išgalvoti, aprašymas." (*Works*, X, 61). Viskas gana simetriška. Vis dėlto teisingą žmonių klaidų ir kvailysčių kvailybės vaizdavimą Voltaire'as skyrė nuo istorijų, sufalsifikuotų šmeižti. Kalbėdamas apie kažkokius neseniai pasirodžiusius „apgavikiškus memuarus" (išleistus Madame de Maintenon vardu), Voltaire'as nurodė:

Beveik visus puslapius teršia klaidinantys teiginiai ir karališkosios šeimos bei kitų svarbiausių karalystės šeimų įžeidinėjimai, o autorius nė nemėgina savo apkalboms suteikti tiesos atspalvio. Taip nerašoma istorija; taip skleidžiamas šmeižtas, nusipelnęs gėdos stulpo. [*Phil. dict.*, *Works*, X, 86–87]

Žinoma, kai kuriuose darbuose, pavyzdžiui, *Istorijos filosofijoje*, ir pačiam Voltaire'ui nesvetima tendencingai pateikti faktus arba

jo darbo pagrindams – tiesai, o ne netiesai, protui, o ne kvailybei, švietimui, o ne prietarams ir nemokšiškumui – palankius jų komentarus. Bet juose buvo akivaizdus noras polemizuoti, ir jo pasaulio istorijos apmąstymai veikiau priminė kritinę esė nei mokslinį faktų tiesos tyrinėjimą. Faktai tebuvo proga atkreipti dėmesį į bendresnes tiesas, kurias Voltaire'ui rūpėjo pateikti skaitytojui tinkamai nušviestas.

Tačiau Voltaire'o *Karolio XII istorijos* ir kitų tokio tipo veikalų situacija yra visai priešinga. Joje faktais taip pat grindžiama nuomonė, kad valdovui, net labai galingam ir talentingam, „kvaila" siekti „šlovės" kova ir nukariavimais. Lionelis Gossmanas nurodė, jog ši istorija parašyta kaip „pasityčiojimo epas", t.y. Karolio gyvenimą sudarantys įvykiai buvo pavaizduoti kaip beveik tragedija – dėl esminio protagonisto siekiamų tikslų kvailumo vykstanti tragedija. O Voltaire'as niekada nepraleido progos kritikuoti esminio to, ką būtų galima pavadinti Karolio planais ar siekiais, kvailumo arba juos taip pavaizduodavo, jog užsimindavo skaitytojui apie tai net ir aiškiai to nepasakydamas. Nepaisant to, faktai čia laikomi objektyvių santykių struktūra, kurios istorikui nevalia pažeisti. Voltaire'as sutiko, kad, apsvarstę tam tikrą faktų rinkinį, žmonės gali prieiti prie daugybės išvadų; bet jis tvirtino, jog faktų nustatymo, faktų tiesos visiškai neturi veikti moralinės, estetinės ar intelektualinės tiesos, kuriomis siekiama apibendrinti šių faktų apmąstymus – tada istorikas nebūtų kaltinamas rašąs „pasakinę" ar „satyrinę" istoriją, o būtų giriamas už „tikrosios" rašymą.

Žinoma, dviprasmiška „tikroviškai" istorijai priešpriešinti „pasakinę" ir „satyrinę" istorijas. Tada atrodo, kad yra trys „istorijos rašymo" būdai, du – netinkami, vienas – tinkamas, o jų skirtumai – savaime suprantami. Tačiau iš tikrųjų akivaizdu, jog tokį skirstymą laikant teisingu reikia numanyti egzistuojant ketvirtąją istorinės sąmonės rūšį – metaistorinę sąmonę, virš šių trijų istoriografijos rūšių (pasakinės, satyrinės ir tikroviškosios) pretenzijų pakilusį ir jas analizuojantį skaitytoją. Trumpai tariant, tai, kad patys trijų istorijos rašymo būdų skirtumai suprantami ne kaip tobulai teisingos ir visiškai išgalvotos istorijos opozicija, bet kaip skirtingi tiesos ir išmonės *mišiniai*, jau yra pozityvus istorinės sąmonės laimėjimas

ir pažanga ankstesniojo amžiaus istorinės sąmonės atžvilgiu, kuriuos Apšvieta gali teisėtai laikyti savais.

Bendra pačios Apšvietos pozicija istorijos rašymo atžvilgiu buvo ironiška. Istorinės žinios buvo naudojamos ne tik partiniais ar poleminiais tikslais, kaip ir ankstesnėmis epochomis buvo tai daroma visiškai įsisąmoninus galimybę arba taip jas naudoti, arba užsiimti istorija vardan jos pačios, ar, kaip sakoma, tik ja viena. Taip pasišventę vien tik tiesai istoriją rašė didieji XVIII amžiaus istorikai antikvarai – Ludovico Antonio Muratori ir Curne de Sainte-Palaye – iškilūs filologinės istoriografijos atstovai, visų pirmiausia stengęsi vadovaudamiesi moksliniais principais reaguoti ir kritiškai įvertinti dokumentus. Bet ne didieji antikvarai suformulavo teoretinius kritinius principus, kuriuos pasitelkus studijuojant kronikas ar analus, sukurtus kaip patikimi „to, kas vyko praeityje", aprašymai, galima išvesti moksliniais principais grįstas moralines ir intelektualines tiesas.

Apšvietos racionalistai – Bayle'is, Voltaire'as, Montesquieu, Hume'as, Gibbonas ir Kantas, taip pat ekscentriškasis iracionalistas Giambattista Vico, pripažino, jog trūksta kritinių, t.y. metaistorinių, principų, kurie *racionaliai pagrįstų* bendras tiesas, atrastas kontempliuojant atskirus ir konkrečius praeities faktus. Įvesti tokius principus jiems trukdė ne mąstymo metodas, bet apmąstomas dalykas. XVIII amžiuje trūko adekvačios psichologinės teorijos. Filosofams švietėjams reikėjo žmogaus sąmonės teorijos, ne teikiančios pirmenybę protui kaip tiesos pagrindui prieš vaizduotę kaip klaidos pagrindą, bet pripažįstančios proto ir vaizduotės *tęstinumą* ir siekiančios, kad jie tarpusavyje santykiautų kaip bendresnio, žmogaus dar nepažinto pasaulio tyrinėjimo proceso dalys, įgalinančios suvokti procesą, kuriame fantazija ar vaizduotė tiek pat prisideda prie tiesos atradimo, kiek ir protas.

Švietėjai tikėjo, kad visas tiesas grindžia protas ir jo pajėgumas vertinti jutiminės patirties rezultatus, išskiriant tokios patirties grynos tiesos turinį, *priešingą* vaizduotės norimam. Tad, kaip teigė savo *Istorijos filosofijoje* Voltaire'as, paaiškėjo, jog istorijoje paprasta atskirti tiesą nuo netiesos. Norint atskirti tai, kas istoriniame šaltinyje tikra, nuo to, kas pasakiška, proto paveiktus jutiminės patirties

rezultatus nuo pasakinių, atsiradusių vaizduotės polėkyje, tereikia pasitelkti sveiką nuovoką ir protą. Taip atpažinus tikrus elementus, galima parašyti istoriją, kurioje tik tikroviški elementai būtų laikomi „faktais", iš kurių būtų galima kildinti bendresnes intelektualines, moralines ir estetines tiesas.

Tai reiškė, kad ištisi praeities duomenų klodai – visa, kas glūdi legendose, mituose, pasakose – nebuvo pripažinti potencialiais įrodymais, nulemiančiais tiesas apie praeitį, kitaip tariant, istorikas, siekiantis atstatyti praeities gyvenimo visumą, o ne tik *racionaliausias* jo apraiškas, prarado šių duomenų klodų perteikiamą praeities aspektą. Kadangi patys švietėjai buvo pasišventę protui ir stengėsi jo autoritetą įtvirtinti savo amžiaus prietarų, nemokšiškumo ir tironijos atžvilgiu, šaltinių, kuriuose praeities amžiai savo tiesas sau perteikė mitais, legendomis, pasakomis ir pan., jie nepajėgė laikyti kuo nors daugiau nei esminiu ir šių amžių iracionalumo įrodymu. Tuo laikmečiu vienintelis Vico suvokė, kad sunkiausia istorijos užduotis būtent ir yra nustatyti, kiek grynai „pasakinis" ar „mitinis" pasaulio suvokimas pagal kokius nors racionalumo kriterijus būtų tinkamas specifiniam istoriniam gyvenimui bei veiklai.

Vico nuomone, reikėjo atskleisti vidinį pačių iracionaliausių žmonių įsivaizdavimų racionalumą, kadangi tokie įsivaizdavimai iš tikrųjų buvo pagrindas kuriant visuomenines ir kultūrines institucijas, padėjusias žmonėms išgyventi *gamtoje* ir *prieš gamtą*. Klausimas buvo toks: kaip racionalumas (toks, kaip jį suprato jo epocha) gimsta ir išauga iš didesnio iracionalumo, mūsų manymu, valdžiusio senovės žmones ir tapusio pirminių jų sukurtų civilizuotos egzistencijos formų pagrindu. Švietėjai, proto ir fantazijos santykį suvokę ne kaip dalies ir visumos, bet kaip opozicinį santykį, šio klausimo nesugebėjo suformuluoti istoriografijai naudingu būdu.

Švietėjai neneigė išmonės įtakos žmogaus sąmonei, bet jiems atrodė problemiška apibrėžti žmogaus raiškos sritis, kuriose išmonei leidžiama visiškai atsiskleisti, ir sritis, į kurias jai nevalia įžengti. Jie buvo linkę manyti, kad vienintelė fantazijos autoritetui visiškai pavaldi sritis – „meno" sfera, su pačiu „gyvenimu" sudaranti opoziciją, jų nuomone, panašią į „iracionalumo" ir „racionalumo" opoziciją. „Gyvenimą", priešingai nei „meną", turėjo valdyti

protas, ir net menas turėjo būti kuriamas visiškai įsisąmoninus skirtumą tarp „tiesos“ ir „išmonės“. Kadangi istorija visų pirma buvo „apie gyvenimą“, o „apie meną“ tebuvo antraeilis dalykas, ją rašant reikėjo ne tik vadovautis protu, bet, žvelgiant plačiau, ir rašyti „apie protą“, pasitelkus visas istorijos teikiamas žinias apie „neprotingumą“, protą įtvirtinti *ir* gyvenime, *ir* mene.

§ *Istorija, kalba ir siužetas*

Filosofijos žodyno straipsnelyje apie „figūratyvinę kalbą“ Voltaire'as rašė:

> Įsikarščiavusi vaizduotė, aistra, troškimas – dažnai apviltas – gimdo figūratyvinį stilių. Į istoriją mes jo neįsileidžiame, – pernelyg gausios metaforos kenkia ne tik aiškumui, bet ir tiesai, nes pasako daugiau arba mažiau nei tai, apie ką kalbama. [*Works*, IX, 64]

Toliau jis užsipuolė Bažnyčios Tėvus už tai, kad, vaizduodami ir aiškindami pasaulio procesus, jie nesaikingai vartojo figūratyvinę kalbą. Tokią netinkamą figūratyvinę kalbos vartoseną jis priešpriešino klasikinių pagonių poetų kūrybai – pavyzdžiui, Ovidijaus, kuris žinojo, kaip pažodiškai tikrovišką pasaulį atskirti nuo pasakinio savo įsivaizdavimų pasaulio, ir, kaip teigė Voltaire'as, vartodamas tropus ir kalbos figūras nieko „neapgavo“ (*Ibid.*, 73). Voltaire'o nuomone, istoriko kalba, vaizduojanti priešais esantį pasaulį, turėtų būti aštri kaip protas, vadovaujantis jo tiesos apie praeitį paieškoms, ir todėl veikiau *pažodinė* nei figūratyvinė.

Vadovaujantis tuo pačiu kriterijumi nustatoma ir dokumentų, kurie iš praeities ateina apsitaisę figūratyvine kalba, faktinė vertė. Nei poezija, nei mitas, nei legenda, nei pasaka nebuvo laikomi tikrai vertingais istoriniais faktais. Kadangi jie buvo suvokiami kaip fantazijos produktai, jie teliudijo apie prietaringą juos sukūrusios vaizduotės prigimtį arba apie patikėjusiųjų kvailumą. Todėl Apšvietos epochoje sukurti istoriniai tolimos praeities aprašymai dažniausiai būdavo ne kas daugiau nei tais laikais parašytų istorinių darbų aprašymų santraukos ar komentarai.

Žinoma, didieji šio laikotarpio eruditai istorinių dokumentų tyrimą pakėlė į aukštą lygį, bet, kaip parodė Gossmano studija apie Curne de Sainte-Palaye ir jo mokslinę aplinką, tie žmonės neturėjo kritinių principų jų senovės analuose sukauptiems faktams susintetinti į bendrus istorinius pačiuose analuose atspindimų procesų aprašymus. Geriausiu atveju šios epochos istoriografija – net ir didžiojo Edwardo Gibbono parašytas darbas, – iš esmės tėra tik didžiųjų klasikinės antikos istorikų literatūrinio palikimo komentarai – daugiau ar mažiau ironiški priklausomai nuo Gibbono nuomonės apie istoriko, kurio darbą jis parafrazuoja ir komentuoja, racionalumą.

Tiesą sakant, švietėjiška istorinio atvaizdavimo, praeities pasaulio sukonstravimo pasitelkiant verbalinį modelį problemos samprata vargu ar buvo kur nors sąmoningiau suvokta nei svarstymuose, koks – epo, komedijos ar tragedijos – siužetas turi būti suteiktas bet kokiam konkrečiam įvykių kompleksui. Tinkamo vaizdavimo būdo pasirinkimo, atmetančio kitas alternatyvas, problema atitinka epistemologiniame lygmenyje nubrėžtas pasakinių, satyrinių ir tikroviškų praeities aprašymų skirtis. Buvo visuotinai sutariama, jog epinė forma netinka istoriniams įvykiams vaizduoti; ir nors Voltaire'o *Henriada* – epinė poema apie Henriko IV karjerą – iš esmės buvo pripažįstama *tour de force*, poetiniu triumfu, apskritai ji neturėjo būti laikoma istorikų ar poetų sektinu pavyzdžiu. Švietėjai intuityviai (ir visai teisingai) nujautė, kad epinė forma suponuoja Leibnizo filosofijoje išdėstytą kosmologiją su ją formuojančiu ontologiniu principu – tęstinumo doktrina, su jos epistemologiniu principu – tikėjimu analoginiais samprotavimais ir visų pasikeitimų kaip tiesiog laipsniškų „gamtos", kurios esmė visiškai nekinta, transformacijų iš vieno būvio ar būsenos į kitą samprata. Visos šios idėjos akivaizdžiai kontrastavo su prieštaravimų logika ir tapatybės principu, sudariusiais pagrindus manyti, jog racionalumas turi aprėpti vyraujančią epochos mintį.

Tačiau ir vienintelę pasakojamojo praeities aprašymo alternatyvą – komediją arba tragediją – mąstytojai siūlė ironiškai, kaip kad ir Mably, kurio *Apie istorijos rašymo būdą* pasirodė amžiaus pabaigoje. Dauguma švietėjų iš tikrųjų negalėjo suvokti, kad istorija

siūlo daugybę progų suteikti jai tragišką siužetą – todėl, jog, anot anksčiau cituoto Bayle'io, „papročiai tokie sugedę [...], kad kuo labiau autorius stengiasi tiksliai ir patikimai pavaizduoti santykius, tuo labiau jis rizikuoja sukurti tik šmeižikišką paskvilį". Karolis XII Voltaire'ui buvo tinkamiausias kandidatas į tragiškos istorijos subjektus, bet, apmąstydamas šio valdovo gyvenimo įvykius, jis tesukūrė prozišką „pasityčiojimo epą", nes ta epocha, prisimenant Edmundo de Goncourt'o žodžius apie savąją, visur ieškojo „tiesos", o ją atradusi galėjo tik nusivilti.

§ *Skepticizmas ir ironija*

Skeptiška forma, racionalizmo pasirinkta *savajai epochai* apmąstyti, paversta istorinio apmąstymo principu turėjo įkvėpti grynai ironišką požiūrį į praeitį. Visi *didieji* epochos istoriniai veikalai ironiški, ir todėl jie visi labai primena satyrą, aukščiausią literatūrinio epochos jautrumo pasiekimą. Kai Hume'as, jausdamas, kad jo prieitos skeptiškos išvados filosofiją daro nebeįdomią, iš filosofijos pasuko į istoriją, į jos studijas jis atsinešė tokią pačią skeptišką jauseną. Tačiau jam buvo vis sunkiau domėtis procesu, jam atskleisdavusiu tik amžiną tos pačios kvailybės sugrįžimą įvairiais pavidalais. Istorinę kroniką jis laikė ne kuo daugiau nei žmogiškos kvailybės *kronika* ir galiausiai jis ėmė taip pat bodėtis istorija, kaip kad anksčiau filosofija.

Didžiojo Hume'o amžininko Gibbono rimtumas, žinoma, nekelia abejonių, bet kartu neturėtume praleisti pro pirštus to, jog pats Gibbonas savąjį *Romos Imperijos nuosmukį ir žlugimą* apibūdino kaip atsiradusį iš pastangų pasilinksminti ir išsiblaškyti. Gibbonas sako, kad imtis šio projekto jį įkvėpė ironiškas vaizdas: neišprusę vienuoliai, atliekantys savo prietaringas apeigas bažnyčioje, stovinčioje ant toje vietoje kadaise buvusios pagoniškos šventyklos pamatų. Šis anekdotas ne tik atskleidžia Gibbono nuostatą, su kuria jis ėmėsi šios užduoties, bet ir numato formą, kurią galiausiai įgyja Gibbono pasakojimas apie Romos nuosmukį ir žlugimą. Nutolimą nuo to, ką jis laikė laimingiausiu žmonijos laikotarpiu, iki jo paties

dienų jis aprašo anaiptol ne tragiškai; šis veikalas veikiau yra nepralenkiamas ironijos šedevras visoje istorinės literatūros istorijoje. Jis baigiamas Bizantijos pralaimėjimu fanatiškiems turkams 1453 metais, trumpai tariant, ironišku vieno fanatizmo triumfo prieš kitą suvokimu. Tačiau šį suvokimą reikia svarstyti paties Gibbono žinojimo, kad mąstymas ir mokslai Vakarų Europoje atgimė, sukūrė Renesansą ir paklojo paties Gibbono atstovaujamo Proto amžiaus pamatus, kontekste. O patį Renesansą, jo supratimu, sukūrė ironiškas faktas, nes jis priklausė nuo vieno fanatizmo triumfo prieš kitą Bizantijoje, privertusio mokslininkus iš Konstantinopolio bėgti į Italiją, kad ten paskleistų žinias apie klasikinę antiką, vėliau (ironiška) pasitelktas krikščioniškiems prietarams, kurių labui anksčiau jas (ironiška) naudojo viduramžių vienuoliai, sunaikinti.

Ši ironija, virstanti ant ironijos, kurias kurdamas istorijos vaizdą Gibbonas pasitelkia ir kaip aiškinimo, ir kaip vaizdavimo principus, tegalėjo pagimdyti ironišką požiūrį į idealus ir vertybes, vardan kurių jis darbavosi. Galiausiai tai turėjo atvesti į tokį patį varginantį skepticizmą proto atžvilgiu, nuo kurio Hume'as ieškojo prieglobsčio visų ankstesnių amžių ir veiklos, ir mąstymo sričių istorijos studijose, bet su kuriuo susidūrė net ir ten.

Vienas iš akivaizdesnių ironiškų Kanto intelektualinio kelio aspektų – senyvame amžiuje jis ėmė mąstyti apie moralinę istorinių žinių potekstę, dalyką, kurio brandžiojoje savo filosofinės karjeros fazėje nelaikė tikro filosofinio domėjimosi objektu. Reikia priminti, jog filosofijoje jam rūpėjo patikrinti, viena vertus, Hume'o ir Rousseau įžvalgas apie proto ribas, kita vertus, jausmų pretenzijų protui teisėtumą. Priešingai nei Hume'as, jis siekė apginti mąstymą nuo kraštutinio skepticizmo ir pateikė pagrindus, įgalinančius racionaliai suvokti akivaizdžią mokslo sėkmę tvarkant pasaulį. Priešingai nei Rousseau, jis siekė žmogiškoje prigimtyje rasti vietos jausmams ir aistroms ir suteikti joms moralinių ir estetinių sprendimų pagrindo autoritetą, tuo pat metu nesugriaunant mokslo ir proto principais nustatytų tiesų autoriteto. Įdomu atkreipti dėmesį į tai, kaip šie seni priešininkai tinkamai pasikeitusiais pavidalais sugrįžo vaidentis Kantui senyvame amžiuje, kai jis, raginamas Herderio minčių apie istoriją ir Revoliucijos įvykių, buvo priverstas

apmąstyti epistemologinius istorinių žinių pagrindus, jų moralinę vertę ir kultūrinę reikšmę.

Skepticizmo grėsmę Kantui kėlė faktas, kad žmonės toliau tyrinėjo istoriją, nors ir paaiškėjo, jog istorijos žinios nepateikia nieko daugiau nei įvairių šiuolaikinių žmonijos persikūnijimų studijos; kaip tyrimo objektai, persikūnijimai pranašesni už istorinius įvykius, nes juos galima tiesiogiai stebėti. Virš Kanto senatvės nusidriekė Rousseau šešėlis – įsitikinimas, išaugęs Revoliucijai virstant teroru ir plintant jausmui, kad pasaulis griūva, o visas istorinis procesas, iš pažiūros progresyvus, tėra *neišvengiama degeneracija*, arba įsigalint požiūriui (propaguotam ir ironiškų vėlyvosios Apšvietos filosofų įžvalgų), kad, nors dalykai ir keičiasi, po saule nieko nauja: *plus ça change, plus c'est la même chose.*

Kaip anksčiau Bayle'is ir Voltaire'as, Kantas taip pat skyrė tris istorinio proceso sampratas, žmogui tinkamas laikyti *tiesa apie proceso* visumą. Jis jas vadina eudemonistine, teroristine ir abderietiškąja. Pagal pirmąją sampratą, istorija aprašo nepertraukiamą žmogiškos egzistencijos materialinio ir dvasinio progreso procesą. Remiantis antrąja, istorija perteikia nuolatinę degeneraciją, nenutrūkstamą nuopuolį iš pradinės gamtinės ar dvasinės malonės būsenos. Trečioji samprata grįsta antikinei kinikų filosofų abderiečių sektai priskiriamomis pažiūromis, kad nors gali *atrodyti*, jog vyksta raida, iš tikrųjų bet koks judėjimas tėra pirminių elementų persitvarkymas, o visai ne esminis žmogiškos egzistencijos būsenos pasikeitimas.

Turiu pridurti, jog tokio padalijimo įtaka istorijos aiškinimo ir rašymo būdams tokia pat, kaip ankstesnių komiško, tragiško ir epinio siužeto suteikimo būdų skirtumų. Kanto epistemologinių pasakinės, satyrinės ir tikroviškosios istoriografijos skirtumų apibrėžimas išsiskiria tuo, kad visi trys istorinio proceso suvokimo būdai laikomi vienodai „pasakiniais" arba vienodai „fiktyviais". Jam jie liudijo žmogaus proto gebėjimą istoriniam procesui primesti įvairių tipų formalųjį rišlumą, galimybes suteikti skirtingus siužetus – skirtingo estetinio istorinio lauko suvokimo produktus.

Bet Kantas pabrėžė moralinę šių estetinių pasirinkimų potekstę, *galimą* sprendimo istoriniam procesui suteikti tam tikrą siužetą ar

suvokti tam tikru būdu *įtaką* būdui, kuriuo *gyvenama* istorija, jų reikšmę dabarties suvokimui ir savos bei kitų žmonių ateities projektams. Istorinis pažinimas nėra reikšmingas indėlis į žmogiškos prigimties apskritai *supratimą*, nes jis mums apie žmogų neatskleidžia nieko, ko negalėtume sužinoti tyrinėdami gyvus žmones: individus arba grupes. Bet jis suteikia progą išspręsti problemą, moralinę gyvenimo tikslo arba užduoties, *vardan kurios* reikia gyventi, problemą.

Kanto pozicija buvo maždaug tokia: istorinio proceso, laikomo perėjimo iš praeities į dabartį procesu, suvokimo būdas ir forma, kurią primetu savo supratimu apie jį, man teikią orientaciją, kuria vadovaudamasis aš judu ateitin, apimtas didesnės vilties ar nevilties, matydamas įsivaizduojamą šio judėjimo perspektyvą – *judėjimą link* trokštamo (ar *tolyn* nuo nepageidaujamo) tikslo. Jei istorinį procesą aš suvokiu kaip degeneracijos spektaklį (ir manau, kad istorinis pažinimas visų pirma yra „spektaklio", vykstančio prieš jį peržiūrinčio istoriko akis, pažinimas), aš ir gyvensiu istoriją taip, kad procesas baigtųsi galutine degeneracija. O jei šį spektaklį aš suvokiu tik kaip „vieną prakeiktą įvykį po kito", aš ir elgsiuos taip, kad savo gyvenimą paverščiau statiška epocha, kurioje neįmanoma jokia pažanga. Bet, kita vertus, jei istorijos spektaklį su visa jo kvailybe, ydomis, prietarais, nemokšiškumu, žiaurumu ir kančia aš suvoksiu kaip pačios žmogiškos prigimties transformavimo iš gebėjimo sukurti visą šį blogį į gebėjimą pakilti į moralinę kovą prieš jį *procesą*, kaip *unikalų žmogišką* projektą, aš ir elgsiuos taip, kad šis pasikeitimas įvyktų. Negana to, egzistuoja puikūs ekstraistoriniai pagrindai istoriją traktuoti ir kaip gyvenamą, ir kaip suvokiamą mąstymu. Šiuos pagrindus pateikia filosofija, kurioje proto sąvoka pateisina tokį prigimties suvokimą, kai ji žmoguje išskleidžia galias, glūdinčias joje nuo pat pradžių.

Kanto taip išdėstyta istorijos samprata ironiška, bet ironiją sušvelnina filosofinės sistemos, neleidusios skepticizmui atmesti protą, principai. Vis dėlto švietėjiško racionalizmo bruožai esmingi Kanto istorijos apmąstymams. *Opozicijos* modalumas, kuriuo juose susiejami visi dalykai istorijoje, neužleido vietos *tęstinumo ir kaitaliojimosi* modalumui, vieninteliam įgalinančiam tinkamai įvertinti

istorinių įvykių, apmąstomų vardan jų pačių, konkretumą, individualumą ir ryškumą. Istorinius duomenis Kantas suvokia kaip reiškinius, kuriuos, kaip ir gamtos reiškinius, laiko „dėsnių valdoma gamta“ (tiksliau, gamta, valdoma universalių ir nekintančių *priežastinių* dėsnių). Tai reiškia, jog istorinį lauką jis nagrinėjo metonimiškai, kaip opoziciją, kurioje medijuoja priežasties–pasekmės dėsnis, kitaip sakant, išoriniai santykiai. Kalbant Kanto terminais, nebuvo jokios mokslinės priežasties siekti, kaip kad Leibnizas, sinekdochiškai nustatyti šio lauko dalis, veikiančias kaip visumos komponentai. Atsiminkime, jog istorinį procesą Kantas suvokė ne tiek kaip žmonijos gyvenimo raidą iš vienos pakopos į kitą, kiek kaip paprasčiausią konfliktą, neišsprendžiamą amžinai besivaržančių žmogiškos prigimties principų, racionalaus ir iracionalaus, konfliktą. Štai kodėl jis buvo priverstas prieiti prie išvados, derančios su ta pačia Bayle'io, Voltaire'o, Hume'o ir Gibbono atstovaujama Apšvietos racionalizmo tradicija, kad galutinės analizės metu istorija turi būti suvokiama *estetiškai*, o ne moksliškai. Tik taip ji gali būti paversta drama, kurios atomazgą galima įsivaizduoti kaip komišką tikslo pasiekimą, o ne tragišką pralaimėjimą ar belaikį jokio *apibrėžto turinio* neturinčio konflikto epą. Šią komišką viso proceso prasmės sampratą Kantas pasirinko dėl grynai etinių priežasčių. Istorijos spektaklis turėjo būti suvokiamas kaip komiška drama, nes kitaip žmonėms nepavyktų imtis tragiškų projektų, kurie vieninteliai chaosą gali paversti *prasminga* žmogaus veiklos sritimi.

Pagrindinė šviečiamosios racionalistinės istoriografijos srovė gimė pripažinus, kad istorija neturi būti rašoma vien tik pramogai ar paprasčiausiai siekiant paremti konfesinio ar politinio pobūdžio *partis pris*. Racionalistai pripažino, kad apmąstydami istorinį dokumentą jie būtinai turi remtis kritiniu principu, jei nori parašyti ką nors daugiau nei kronika ar analai. Jie pradėjo sąmoningai priešintis ankstesnio amžiaus *historiens romanesques* arba *galants*, pramoginei istorijai, kurią rašė abatas de Saint-Réalis ar Charles'is de Saint-Évremondas, ryškiausias „laisvamaniškos“ istorijos teorijos plėtotojas ir „estetistinės“ istoriografijos, vėliau perimtos Walterio Paterio ir Egono Friedelio, pradininkas. Filosofai švietėjai pripažino, jog istorija turi būti „tikroviška“, kitaip ji negali pretenduoti

„pamokyti ir apšviesti" skaitytoją, tuo pat metu jį „linksmindama" ir žavėdama, tad reikėjo nustatyti atpažinimo tiesos kriterijų. Tad, trumpai tariant, kokią *formą* turėjo įgyti tiesa? Kokia apskritai tiesos *paradigma*, lyginant su kuria būtų galima atpažinti tikrovišką dalykų aprašymą?

Norint suprasti racionalistų atsakymus į šiuos klausimus, neužtenka tiesiog nurodyti, jog „pasakinę" ir „satyrinę" istoriją jie skyrė nuo „tikroviškos". Taip pat neužtenka nurodyti bendrą tiesos idėją, kurią atskleidžia formalus jų atsidavimas empirinio duomenų nustatymo principams, racionaliai įrodymų kritikai ir pasakojamajam įrodymų „reikšmės" perteikimui gerai papasakotoje istorijoje. Jų poziciją galime suprasti tik aptarę jų atmestas ir rimtomis galimomis ironiškų prielaidų ir skeptiškų polinkių alternatyvomis nelaikytas istorinio mąstymo rūšis.

§ Pagrindinės ikišvietėjiškos istoriografijos formos

Klasikiniame darbe apie istorijos rašymo istoriją, *Naujųjų laikų istoriografijos istorijoje*, Eduardas Fueteris išskyrė keturias pagrindines XVII amžiaus Europos istorinės tradicijos kryptis, iš kurių ir prieš kurias išsirutuliojo „reflektyviąja" ar „kritine" vadinama švietėjų istoriografija. Tai – ekleziastinė (didžia dalimi „konfesinė") istorija; etnografinė istorija, kurią sukūrė didžiųjų geografinių atradimų epochoje moksliniams ir istoriniams tyrimams atvertų naujų pasaulių misionieriai ir tyrinėtojai; antikvarinė istoriografija, didžiųjų laikotarpio eruditų rašoma iš esmės filologiniais metodais ir skirta tiksliems tolimos ir artimos praeities analams ir kronikoms sudaryti; ir galiausiai, *historiographie galante* arba *romanesque*, grįsta „intrigų ir aferų *romanais*" ir parašyta atvirai beletristine dvasia (Fueter, 413). Pastarąją Fueteris, rimtuolis pozityvistinių įsitikinimų vokiečių *Gelehrter*, buvo linkęs per greit atmesti; jos santykį su humanistine Renesanso istoriografija jis apibūdino kaip atitinkantį „rokoko salonų poetų mitologijos santykį su ‚drūta didžiųjų Renesanso poetų pagonybe'" (*Ibid.*, 412). Fueterio nuomone, ji buvo istoriografinis „galantiško" to meto muzikos stiliaus atitikmuo (*Ibid.*).

Šios keturios Fueterio nustatytos XVII amžiaus istorinio mąstymo gijos stebina tuo, kad dvi pirmosios iš jų – ekleziastinė ir etnografinė istorijos – didžiu mastu įkvėptos slogaus žmonių bendruomenėje įvykusios lemtingos *schizmos* jausmo: religinio *pasidalijimo* konfesinės istorijos atveju, rasinio ir geografinio susiskaldymo etnografinės istorijos atveju (taip rašė Las Casas, Oviedo, Herrera ir kt.). Tokia istorija rašoma suvokiant padalijimus, lemtingai trukdančius pačiai civilizacijai žengti į priekį.

Analų forma, kurią savo istoriografijai buvo linkę suteikti to paties amžiaus didieji antikvarai eruditai – Mabillonas, Tillemontas, ir, truputėlį vėliau, Muratori – atskleidžia būdingą istoriografinę pastangą suvokti *tokį tęstinumą,* kuris šią suskaldytą tikrovę paverstų vientisa, aprėpiama visuma. Manau, jog analų forma istorijai rašyti pasitelkiama ne tik ilgintis ir norint įteigti, kad laikinė įvykių pasirodymo tvarka gali būti vienintelis tvarkantis principas, darantis juos bent šiek tiek prasmingais. Eruditų kritinių principų pagrindą sudarė „tiesos ir tik tiesos" troškimas ir privalėjimas domėtis vien tik išoriniais įvykių aspektais, įvykiais kaip serijinės tvarkos funkcijomis; tai suformavo jų istorijos supratimo sampratą. Kaip istorijos vaizdavimo forma, analai buvo pažangesni kritinės sąmonės veikalai nei didžiųjų konfesinių istorikų, pavyzdžiui, Foxe'o, ir didžiųjų etnografų (pavyzdžiui, Las Caso) darbai. Analistas siekė pakilti virš išankstinių nuostatų ir partinių tendencijų, būdingų istoriografijai, parašytai galvojant apie religinius disputus ir rasinius konfliktus. Manichėjiškam pastarosios pobūdžiui jie priešpriešino laikinio serijiškumo tvarką – vaizdavimo būdą, kurio bent jau nežennklino istoriko subjektyvumo ir kieno nors interesų gynimo žymė. Jie taip stengėsi išlaikyti šaltą protą ir distanciją, kaip konfesionalistai ir etnografai buvo pasinėrę į savo rašomą istoriją. Bet galiausiai jie tegalėjo pateikti medžiagą tikrajai istorijai rašyti, o ne pačias tikrąsias istorijas. Tą patį galima pasakyti ir apie jų pasekėjus, dirbusius vėlesniame amžiuje – net ir apie la Curne de Sainte-Palaye.

Palyginti su moraline konfesionalistų aistra ir analistų šaltumu, *historiens galants* puoselėjama grynai estetinė istoriografija nebeatrodo tokia regresyvi kaip norėtų įtikinti Fueteris. Net jei Saint-

Réalis ir nepadarė nieko daugiau, tik „palinksmino" savo skaitytojus, rašydamas „juokingas ir jaudinančias noveles", jo istorijos, pavyzdžiui, *Don Carlos* (1672) ir *Ispanų sąmokslas prieš Venecijos respubliką 1618 metais* (1674) bent jau ženklino troškimą pasitelkti kritinę perspektyvą, kuri vienu metu ir atitolintų vaizduotinus reiškinius, ir kartu juos sujungtų į aprėpiamą visumą, net jei ta visuma yra ne ką daugiau nei jaudinantis pasakojimas. Vis dėlto, jo istorijoms būdingas tik pasakojimo vientisumas – Saint-Réalio pasakojimą laikant tiesiog priemone retoriniams efektams pasiekti, jo parašytas istorijas gadina faktai, kad, jo paties žodžiais tariant, jos vaizduoja ne „tiesą" apie praeitį, bet „fikciją" apie tai, kaip viskas galėjo *būti*. O viskas galėjo būti ir kitaip, ir tai galėjo būti pavaizduota kaip visai kitokios istorijos (ar keleto istorijų) dalys.

§ Leibnizas ir Apšvieta

Išplėtotą teorinį pagrindą analistinei istorijos vaizdavimo formai iš tiesų netiesiogiai suteikė Leibnizo filosofija. Fueteris tvirtino, kad Leibnizas analistų metodą tiesiog pritaikė istorijai rašyti, bet, priešingai nei jie, jis nepajėgė įsivaizduoti „Vokietijos Imperijos analų" projekto ir apsiribojo tokių smulkių dvarų ir kunigaikštysčių kaip Brunswickas geneologijomis bei chronologijomis. Taigi „jis surinko medžiagą, bet jos nesutvarkė" – apibendrindamas rašė Fueteris (*Ibid.*, 393). Tačiau Fueteris nepajėgė teisingai įvertinti formuojamojo Leibnizo darbo vizijos pobūdžio. Analistinė istoriografijos forma derėjo prie jo minčių apie tęstinumą, apie smulkų palaipsnį perėjimą, apie visumos harmoniją, negriaunamą to, kad jos elementai ar dalys pasklidę laike ir erdvėje. Iš svarbiausių to laikotarpio figūrų turbūt vienintelis Leibnizas turėjo tinkamus pagrindus tikėti, jog analistinė istoriografija yra filosofiškai pagrįstas istorinio vaizdavimo būdas. Jo *Monadologijos* (1714) mokymas apie tęstinumą, laipsniškos evoliucijos teorija, ir atskiro įvykio kaip mikrokosmo makrokosme samprata formos požiūriu gynė mūsų sinekdocha pavadintą suvokimo būdą. Šis suvokimo būdas apeliuoja į mikrokosmo-makrokosmo santykį kaip visų tikrovės

aiškinimų ir vaizdavimų paradigmą. Leibnizo istorinėje mintyje jį atskleidžia tikėjimas, kad norint tinkamai įsivaizduoti įvykio prasmę ir jo santykį su visuma, tą įvykį reikia vaizduoti jo visuotiniame kontekste, o patį kontekstą nagrinėti kaip *tarpusavio skirtumų suvienytų* atskirų įvykių pilnį (*plenum*).

Kosmosą Leibnizas suvokė kaip atskirų monadų pilnį; kiekviena iš monadų tobula, o jas vienija visumos, suprantamos kaip begalinės kūrybos procesas, autonomija. Tobulą visumos harmoniją, ignoruojančią ir išsklaidančią konflikto ar išorinio priežastingumo įspūdį, *iš pažiūros* pašalinantį vidinio ryšio tarp įvairių dalių galimybę, sutvirtina Kūrėjo gerumas – toks didelis, kad Jis yra neatskiriamas nuo savo kūrinijos. Toks pasaulio ir jo dalių santykio su visuma suvokimo būdas pateisina istorijos, taip pat ir gamtos procesų perteikimą analais, juos laikant ir atskiromis konkrečiomis tikrovėmis, ir visuotinio proceso, tik *atrodančio* išsklaidytu laike ir erdvėje, momentais. Leibnizas galėjo parašyti istoriją analų forma, nes tikėjo, jog reiškinių išsisklaidymas yra tik regimas; jo nuomone, pasaulis vienodas ir vientisas visomis savo dalimis. Atitinkamai jo istorinio proceso samprata įgalina apibrėžtų sričių atsitikimus analuose aprašyti kaip smulkų palaipsnį perėjimą, didesnių sričių neskiriant nuo mažesniųjų. Toks pat vientiso perėjimo ir pereinančios vienybės procesas vyksta visose dalyse, nepaisant to, ar konkrečia dalimi laikomas asmuo, ar valdanti šeima, kunigaikštystė, tauta, imperija, ar visa žmonija.

Bet kaip tik šią esminės žmonijos vienybės viziją švietėjai pasirinko istoriniame laike dar įgyvendintinu idealu. Jie negalėjo jos pasitelkti kaip istoriografinės *prielaidos* ne vien tik dėl to, kad jos nebuvo galima paremti duomenimis, bet ir dėl to, kad ji nesiderino su jų pačių socialinio pasaulio patirtimi. Žmonijos vienybė jiems buvo *idealas*, kurį jie galėjo *projektuoti* ateitin, bet kuris negalėjo būti jų istorijos aiškinimo ar istorijos vaizdavimo paradigma, nes visų pirma kaip tik vardan šio idealo jie tyrinėjo ir rašė istoriją, siekdami padėti jį įgyvendinant. Pasaulis, jiems pažįstamas kaip patirties faktas, juos vertė pasitelkti aiškinimo ir vaizdavimo paradigmą, duotąja tikrove pripažįstančią skilimą ir atskyrimą, konfliktą ir kančią. Jų istorijos suvokiamos kaip perėjimas iš praeities į ateitį;

patirties tipą nulėmė jėgų *opozicija*, atsiskleidžianti skilimu ir konfliktu. Praeitis jiems *buvo* dabartis – proto ir neprotingumo konfliktas, ir tik ateitį jie galėjo įsivaizduoti kaip proto triumfą prieš neprotingumą, tobulos vienybės, išganymo laiką.

§ *Istorinis laukas*

Tyrinėdamas tolimą praeitį, Leibnizas pamatė, jog ten veikia lygiai tokios pat jėgos ir tomis pačiomis proporcijomis, kaip ir jį supančioje dabartyje. Tai nebuvo nei proto, nei išimtinai neprotingumo jėgos; veikiau – priešybių harmonija, protą ir neprotingumą paverčianti tik skirtingomis vienos vieningos jėgos ar galios, esmiškai priklausomos Dievui, apraiškomis. Tirdami tolimą praeitį, švietėjai taip įniko ieškoti jos ir savo gyvenamo pasaulio skirtumų, jog beveik buvo linkę idealizuoti savąją epochą ir ją priešpriešinti tolimai praeičiai kaip visišką priešingybę. Nuo polinkio idealizuoti savąją epochą – nors kai kurie iš jų (ypač Turgot'as ir Condorcet'as) ir pasidavė šiai pagundai – juos gelbėjo skepticizmas, vadovaujantis savo laiko blogybes kritikuojančiam protui. Bet priešingybės jausmas buvo išsišakojęs pakankamai, kad švietėjams uždraustų švaistytis didesne tolerancija ar simpatija archaiškam žmogui, išskyrus tik retus atvejus, kai jie, kaip Gibbonas, manė praeityje įžvelgią tokių žmonių, kokiais jie patys save laikė ar kokiais jie norėjo tapti, prototipus. Kadangi savo santykį su tolima praeitimi jie suvokė metonimiškai, t.y. kaip atsiskyrimo ar išorinės opozicijos paradigmą, o priešpriešinamų visumos aspektų santykiai metonimiškai aiškinami kaip priežasties ir pasekmės santykiai, beveik absoliutaus praėjusių amžių nemokšiškumo, prietaringumo ir žiaurumo spektaklį švietėjai suvokė kaip visiškai *priežastingai nulemtą*.

Jiems nereikėjo labai rūpestingai perteikti tolimos praeities įvykių (pvz., senovės žydų darbų, apie kuriuos pasakojama Senajame Testamente), kadangi visi tie įvykiai vaizdavo vienintelę tiesą – absoliutų to meto žmonijos nulemtumą. Viskas buvo laikoma esminės ir grynos aistros, nemokšiškumo ar iracionalumo (kurį Voltaire'as dažnai paprasčiausiai sumenkindavo iki beprotybės) apraiška. Ypač

atidžiai galėjo būti vaizduojamas koks nors racionalaus žmogaus, savo laikais gerbto kaip idealas, prototipas, bet paaiškinti šio racionalaus žmogaus pasirodymą viešpataujant iraconalumui jie galėjo ne geriau, nei proto kilimą iš paties neprotingumo. Abu buvo vienodai „stebuklingi", nors antrasis buvo laikomas „Apvaizdos" dovana, kadangi dabartį ir ateitį galima laikyti iškilusio proto amžiaus paveldėtojais.

Bet atkreipkime dėmesį į tai, kad proto augimas iš neprotingumo būsenos yra kraštutinai „iracionalus", nes pirminis žmogaus iracionalumas negali būti paaiškintas pasitelkus iš esmės racionalaus pačios gamtos pobūdžio teoriją. Mat jeigu gamta yra valdoma proto, o jos veiklai būdinga tvarka ir harmonija, kodėl tokie nėra pirmieji šaltiniuose aprašyti žmonės, gyvenę gamtos būvyje, todėl turėję būti racionalūs? Kaip tiesioginių racionalios nekintančių priežastinių procesų sistemos produktų, pirmųjų žmonių egzistencijos būdas turėjo būti toks racionalus, kokia racionali pati gamta. Bet jie ne tik aiškiai iracionalūs; gilios senovės istoriniai šaltiniai juos parodo esant nepaprastai iracionalius. Kaip galima tai paaiškinti?

Švietėjai postulavo, kad dar prieš pirmykščius amžius, apie kuriuos mes turime dokumentų, buvo laikai, kai žmonės buvo racionalūs kaip pati gamta, tačiau tokią situaciją pakeitė jų nemokšiškumas ir nepriteklius, kurį žmonės patyrė dosnios gamtos prieglobstyje gausėjant jų skaičiui. Nepriteklius privertė žmones tarpusavyje kovoti dėl gamtos gėrybių, kurių jie negalėjo efektyviai padauginti savo netinkamomis technologijomis. Tai savo ruožtu vedė prie visuomenės „sukūrimo", kuri jėga reguliavo žmonių konfliktus, o savo autoritetą tarp jų palaikė pasitelkdama iš poreikio ir nežinojimo derinio kilusią religiją. Tokiu būdu visuomeninį būvį pradėta tapatinti su to, kas neprotinga, priežastimi ir apraiška pasaulyje. Progresas buvo suvokiamas kaip laipsniškas visuomeninio būvio iracionalumo demaskavimas, atliekamas mažos racionalių žmonių, pajėgių įžvelgti esmingai tironišką šio būvio pobūdį, grupės. Todėl istorinio proceso prasmę turėjo atskleisti ne proto išaugimas *iš* neprotingumo, bet grynai kiekybinis aspektas, iš prigimties riboto proto *plėtimasis* į patirties sritis, kuriose anksčiau

viešpatavo aistros, jausmai, nemokšiškumas ir prietarai. Tai jokiu būdu nebuvo *perėjimas*.

Tačiau aiškinant mechanicistiškai, tai reiškė, kad proto augimas turėjo būti suvoktas kaip atsiradęs kažko kito sąskaita. Šis „kažkas kita" buvo pati praeitis, dabartyje egzistuojanti kaip tradicijos, papročiai ir visa kita – institucijos, įstatymai ir kultūros produktai – ir reikalaujanti autoriteto ar pagarbos vien todėl, kad yra sena. Tad švietėjai rašė istoriją, nukreiptą prieš pačią istoriją, arba bent jau prieš istorijos segmentą, jų patiriamą kaip „praeitį". Kaip nurodė Voltaire'as, jų simpatija praeičiai iš esmės tesiekė netolimą praeitį, kurioje jie galėjo rasti susižavėjimo ir pagarbos vertų dalykų, labai panašių į juos pačius. Toks palankiam istoriniam vaizdavimui tinkamų dalykų ieškojimas netolimoje praeityje filosofams leido padaryti keletą ekskursų į sinekdochišką (organicistinį ir palankų tipologinį) vaizdavimo būdą.

Bet net ir čia sugebėjimą simpatizuoti ir toleruoti darkė nuolatinė baimė, kad kiekvienas tariamai racionaliu pripažintas žmogus tebeturi trūkumų, tebejaučia neprotingumo įtaką. Tai ypač išryškėja švietėjams mąstant apie veiklius žmones, pavyzdžiui, Karolį XII. Voltaire'as Karolį XII vaizduoja kaip gabiausią, talentingiausią ir sumaniausią valdovą pasaulio istorijoje; bet ir jis turėjo lemtingą ydą – aistrą „nukariavimu įgyjamai šlovei", kurią Voltaire'as manė esant barbariškos praeities, patį karą laikiusios dorybe, atgyvena. Ši yda jokiu būdu nebuvo tragiška yda ar Karolio XII puikumo padarinys; tai buvo dėmė, gedimas visais kitais požiūriais nuostabiai sveiko organizmo širdyje. Todėl Karolio XII žlugimas nebuvo tragiškas; jis buvo patetiškas. Taigi jo istorija tebuvo proga apgailestauti dėl neprotingumo galios įsiskverbti net ir į stipriausiąjį iš žmonių ir jį nugalėti.

Karolio XII karjeros aptarimą Voltaire'as būtų galėjęs apibendrinti tokia išvada: neprotingumas yra pasaulio ir žmogaus dalis, tokia pat neišvengiama ir neredukuojama, kaip protas, taip pat galia, kuri laikui bėgant turi būti ne sunaikinta, o greičiau prijaukinta, sukilninta ir nukreipta kūrybos ir žmogaus naudos vaga. Jis nepajėgė apsvarstyti šios galimybės, nes jo amžiui būdinga mechanicistinė žmogaus psichikos samprata reikalavo ją suvokti kaip

mūšio lauką, kuriame amžinai kovai susirėmė priešiškos ir viena kitą neigiančios sąmonės formos, protas ir neprotingumas; jos kovos, kol viena galutinai palauš antrosios galias. Didžiausias Voltaire'o ir kitų genialių tos epochos istorikų – Hume'o ir Gibbono – laimėjimas yra tai, kad ironiškai save kritikuodami ir stengdamiesi įprasminti istoriją, jie ėmė suprasti kūrybines neprotingumo galimybes. Tai bent jau vertė juos save laikyti tokiais pat potencialiai ydingais, kaip tie luošiai, jų nuomone, vaidinantys jų istorijos spektaklį.

§ Istoriografiniai Apšvietos pasiekimai

Aptaręs švietėjiškos racionalistinės istoriografijos pažangą pagrindinių ankstesnių istorinės refleksijos konvencijų atžvilgiu ir nurodęs šios istorijos vizijos ydas ar trūkumus, aš dabar detaliau apibūdinsiu jos laimėjimus. XVII amžiaus istoriografija iš pradžių laikė istorinį lauką *kovojančių* jėgų chaosu; istorikas turėjo išsirinkti jėgą ar jėgas, kurioms tarnaudamas jis rašys savo istoriją. Tokia buvo ir konfesinė XVII amžiaus, ir etnografinė misionierių ir konkistadorų istoriografija. Po šios *esminio skilimo istoriografijos* sekė, arba iš jos kilo dvi jai alternatyvios kryptys. Viena iš jų, antikvarų eruditų tradicija, išaugusi iš tobulo objektyvumo troškimo, sukūrė aiškinimo ir vaizdavimo būdą analais, kai tvarka ir vienybė suprantamos kaip paprasčiausias serijiškumas arba laikinis eiliškumas. Savo *Monadologija* ir joje dėstoma tęstinumo doktrina, Leibnizas tylomis gynė šį istorijos rašymo būdą; tai visiškai prieštaravo švietėjų filosofų esmiškai atomizuotos ir suskaldytos socialinės tikrovės sampratai, o paties Leibnizo esminės priešybių harmonijos teorija pastarosios atžvilgiu atrodė tiek pat naivi, kiek „idealistinė". Kita iš esminio skilimo istoriografijos kilusi kryptis buvo grynai estetinė – jai atstovauja *historiens galants,* kurie net jei ir troško pakilti virš partinių interesų, jautėsi tai padaryti galį tik neigdami, kad istoriko veikla yra bendresnio epochos mokslą ir filosofinę mintį grindžiančio „tiesos" ieškojimo dalis.

Švietėjai filosofai išplėtojo visų šių istoriografinių konvencijų alternatyvą – ironišką istorijos suvokimą, objektyvumo bei neša-

liškumo siekimą tuo pat metu – bent jau tylomis – pripažįstant, jog šie tikslai nepasiekiami. Vadovaudamiesi iš (niutoniškos) fizikos mokslų kilusia racionalumo samprata, švietėjai filosofai istorinį lauką traktavo kaip priežasties-pasekmės santykių plotmę, kurioje priežastys buvo proto ir neprotingumo jėgos, o pasekmėmis paprastai buvo laikomi arba atitinkamai išsilavinę žmonės, arba prietaringi žmonės ir neišmanėliai.

„Leksiniai" šios sistemos elementai buvo žmonės, veikiantys pavieniui arba grupėmis; „gramatiškai" juos galima suskirstyti į stambesnes prietarų bei iracionalių vertybių nešėjų ir švietėjiškų bei racionalių vertybių nešėjų kategorijas. Šias dvi istorinių fenomenų klases jungiančių santykių „sintaksė" grįsta nenumaldomu priešybių konfliktu (semantinė); šio konflikto reikšmė tiesiog buvo antrosios pergalė prieš pirmąją, arba atvirkščiai. Tačiau nei gyvenamųjų laikų, nei istorijos apmąstymas nepateikė įrodymų, pakankamų tokios istorijos reikšmės sampratai pagrįsti ar paneigti. Pagrindinės Apšvietos tradicijos istorinę mintį vis labiau stūmė iš jos pradinio metoniminio pasaulio suvokimo atgal į ironišką jo supratimą – tokio reikalavo istoriniai įrodymai, turint omeny svarbiausiais laikytus tyrimo aspektus. Mat jei *pradėdamas* tyrimą žmonijos istorinį lauką suvokiu kaip priežasties ir pasekmės santykių valdomą vyksmo sferą, esu pasirengęs viską šiame lauke – kiekvieną žmogų, instituciją, vertybę ar idėją – laikyti iš esmės tik kokio nors atsitiktinio ryšio „pasekme", kitaip sakant, atsitiktine (ir dėl to nulemta), tad iš esmės *iracionalia* tikrove.

Susidūrusi su šia neišvengiamybe, Apšvietos kaip ir ankstesniojo amžiaus istorinė mintis istorijos rašymą buvo priversta laikyti meno rūšimi. Tačiau kadangi švietėjų meno samprata buvo klasicistinė – meninio pasaulio suvokimo pagrindas buvo tas pats kaip ir mokslinio (priežastingumas ir dėsniai) – epochos istoriografija neišvengiamai krypo link grynai satyrinio vaizdavimo būdo, vyravusio to meto literatūroje. Ši epocha nesukūrė nei didingos tragiškos istoriografijos, nei didingų tragiškų pjesių, ir to priežastis – viena. Jam trūko pagrindo tikėti tragiška herojaus yda, suvokiama kaip dorybės perteklius. Kadangi visos pasekmės buvo suprantamos kaip turinčios būtinas ir pakankamas atsiradimo priežastis,

vargu ar šios epochos mąstytojai ir menininkai galėjo suvokti egzistencinį paradoksą, dialektinį prieštaravimą, veikiau išgyvenamą nei apmąstomą. Būtent dėl to šiuo laikotarpiu sukurtos komedijos, net ir Molière'o, labiau primena naująją nei senąją Atikos komediją; jos veikiau tęsia Menanderio farso nei didžiai mimetiško Aristofano rimtumo liniją; pastarojo komedijos grįstos *tragedijos tiesų* pripažinimu, o ne bėgimu nuo jų ar jų išjuokimu – būtent taip elgtis linkę Menanderis ar Molière'as.

Sakoma, kad Reynoldso ar Gainsborougho nutapytas gražias damas Verlaine'as apibūdino atrodant kaip deives, netikinčias savo laime. Tas pat pasakytina apie Apšvietos rašytojus, istorikus ir filosofus; bet taip buvo ne todėl, kad jie netikėjo laime, bet todėl, kad jie negalėjo tikėti esą dievai, ar bent herojai. Kadangi nei komiška, nei tragiška istorijos vizija jiems neatrodė tikėtina, savo gyvenamą pasaulį ir jį sudarančius procesus jie ėmė vaizduoti satyriškai ir ironiškai. Tačiau nereikėtų manyti, jog jie pasirinko gėdingai. Pasaulį jie įsivaizdavo kaip perskirtą lauką, kurio vienoje pusėje – priežastys, o kitoje – pasekmės, ir darė prielaidą, kad jokia vienybė neįmanoma, tad kuo toliau, tuo mažiau idealizavo tikrovę. Ši tikrovė jiems atsiskleidė kaip kraštutinis proto ir neprotingumo mišinys, kaip gendantis grožis ir galiausiai – kaip tamsi lemtis, tokia pat nesuprantama kaip neišvengiama.

Dabar galiu išskirti bendrą Apšvietos istorinės minties visumos bruožą. Pagrindinę liniją suvokiu kaip istorinės sąmonės paradigmos steigtį metonimijos arba priežasties ir pasekmės santykiu grįstu būdu; pasitelkus jai pavaldžius metaforinius sutapatinimus (istorinio lauko objektų įvardijimus) ir sinekdochinius individų apibūdinimus rūšių ir giminių terminais galiausiai buvo sukurta specifinė ironiška prasmė. Galima teigti, kad šiuo atveju ironišką supratimą lėmė metaforinis ir sinekdochinis nekritiškai suvokto, todėl metonimiškai interpretuojamo istorinio lauko tyrimas. Suformuluota taisyklė apibendrintų tai taip: tą, kas istoriją traktuoja kaip priežasties-pasekmės santykių lauką, paties kalbos veikimo logika verčia šį lauką suvokti ironiškai.

Tai reiškia, kad Apšvietos istorinės minties aiškinimo būdas nuo nomologinio suvokimo perėjo prie tipologinio supratimo, kitaip

sakant, istorijai suprasti jis tepasiūlė žmonijos „tipų" seką, linkusią skilti į teigiamų ir neigiamų veikėjų klases, šiuo atveju atitinkamai į protingus ir neprotingus. Vaizduojant iš pradžių reikėjo episkai įsivaizduoti istorinį lauką, kitaip tariant, suvokti didingą proto ir neprotingumo jėgų kovą, įkvėptą vilties, kad istorija atskleis herojiškų jėgų triumfą prieš kliudančius asmenis, reikalingus vyksmą sukelenčiai įtampai palaikyti. Bet istorikai greitai ėmė pripažinti, kad, jei ši kova yra dieviška, šiame konflikte kažkas turi būti visiškai prarandama arba laimima, kad tai nėra tik paprastas istoriniame lauke veikiančių jėgų pertvarkymas, trumpai tariant, kad nei gyvenimas, nei istorija nėra *žaidimas*. Tai savo ruožtu skatino nagrinėti galimas tragiškas ar komiškas reikšmes, kurias galėtų atskleisti viso istorinio proceso tyrimas. O galiausiai buvo pripažinta, kad komiškai pavaizduotą istorinį atsitikimą išlaiko tik dogmatiški pamatai, kaip kad Turgot'o ar Concordet'o darbuose; to neįmanoma pagrįsti empiriškai, kaip kad vylėsi padarysią Bayle'is ar Voltaire'as.

Tai įsisąmoninus, imta svarstyti, ar istoriniam procesui tinka suteikti tragišką siužetą. Šį svarstymą nuo pat pradžių veikė žmogaus prigimties kaip priežastinės determinacijos lauko samprata, kai kiekvienas potencialiai tragiškas protagonisto trūkumas paverčiamas veikiau *sugedimu* nei dorybe, iš pertekliaus tapusia yda. Būtent dėl to istorinei minčiai, kaip ir epochos filosofinei ir literatūrinei jausenai, buvo suteikta satyros forma – „beletristinė" ironijos forma.

Satyra gali būti pasitelkta – čia aš pereinu į ideologinės potekstės sferą – konservatyviais arba liberaliais tikslais, priklausomai nuo to, ar pajuokos objektas yra jau įsigalėjusi, ar dar tik kylanti socialinė jėga. Geriausių Apšvietos atstovų istorinę mintį buvo galima naudoti tiek konservatyviais, tiek liberaliais tikslais, bet abiem atvejais ne itin veiksmingai, nes ji ironiškai pripažino, kad jos nustatytos specifinės tiesos yra dviprasmės, ir nemokė jokių bendrų tiesų, išskyrus vieną: *plus ça change, plus c'est la même chose*. Pagaliau šiuo periodu iškilusios demokratijos jėgos filosofams švietėjams pasirodė tokios pat peiktinos ir gąsdinančios, kaip aristokratijos ir privilegijuotųjų klasių jėgos, kurioms jie priešinosi nuo pat

pradžių, nes jų tikrovės interpretavimo būdas neleido jiems tikėti tikra bet ko – visuomenės, kultūros, ar pačių savęs – *transformacija*.

Tai, jog istorinį suvokimą Kantas nusprendė laikyti aiškią moralinę potekstę turinčia fikcija, atspindėjo epochos palinkimo į ironiją įsisąmoninimą. Kaip ironiška mokslo gynyba Kanto filosofijoje grindė kelią idealizmui, taip ironiška istorinės minties analizė grindė kelią Leibnizo organicistinės tikrovės sampratos atgimimui. Kantui nepatiko Fichtes idealizmas, ekscentriškai plėtojama jo paties sistema, kadangi mokslą jis laikė tik subjektyvios valios projekcija. Herderio, atgaivinusio Leibnizo mokymą apie tęstinumą ir pavertusio jį naujos istorijos filosofijos pamatais, organicizmas jam nepatiko dėl to, kad pasikeitimą ir transformaciją jis laikė pačiu gyvenimo pagrindu, kurio jau vien prigimtis neleistų kelti klausimo, ar istorija iš viso yra progresyvi.

Darbe, kurį vėliau aptarsiu kaip dar vieną ironiško požiūrio į istorinį pažinimą pavyzdį (Nietzches *Apie istorijos žalą ir naudingumą),* skiriamos trys istorinio jautrumo rūšys – antikvarinis, monumentalusis ir kritinis – pagal tai, ką galima pavadinti kiekvienam iš jų būdinga dominuojančia „laikų ilgesio" forma. Anot Nietzches, antikvarinė istorija vertina absoliučiai viską, kas sena, tik todėl, kad tai sena, ir tenkina žmogaus poreikius rasti savo šaknis praeityje; padeda jam pajausti pagarbą, be kurios jis negalėtų gyventi. Monumentalioji istorija, priešingai, ieško ne to, kas sena, bet to, kas akivaizdžiai didinga, herojiška, ir tai išaukština kaip žmogaus kūrybinės galios pakeisti ar transformuoti savąjį pasaulį pavyzdį; tad ji yra orientuota į ateitį ir griauna antikvarinį pagarbumą bei praktinius dabarties rūpesčius. Kita vertus, kritinė istorija smerkia tiek prisirišimą prie paveldo, tiek utopines ateities svajones; ji, pasišventusi dabarties poreikiams ir troškimams, grindžia kelią kūrybingam užmaršumui, tam ugdomam sugebėjimui pamiršti, be kurio dabartyje nebūtų įmanomas joks veiksmas.

XVIII amžiuje buvo rašomos visų trijų tipų istorijos, tačiau monumentaliajai, herojams skirtai istorijos formai buvo skiriama mažiausiai dėmesio. Istoriją laikyti pasakojimu apie herojus, o istorinį procesą – „begalės biografijų esencija", kaip kad vėliau jį suprato Carlyle'is, buvo ypatingas romantizmo pasiekimas XIX amžiaus

pradžioje. Bet Apšvieta nesukūrė nieko panašaus, nes ji pernelyg nepasitikėjo individais: žmonija pasitikėjo, o atskirais žmonėmis – ne. Taip atsitiko dėl perspektyvos, iš kurios švietėjai žvelgė į savo pačių pastangas rašyti istoriją antikvarine, monumentaliąja ar kritine forma.

Švietėjai savo istorijos studijų ėmėsi būdami ketvirto sąmoningumo lygmens, kurį siekė įpiršti pats Nietzsche, *metaistorinio* sąmoningumo – ironiško sąmoningumo – lygmens, kai įsisąmoninama, kaip gamta riboja visus žmogaus veiksmus ir kaip žmogaus baigtinumas varžo visas pastangas suvokti pasaulį minties ar vaizduotės pagalba. Tačiau jie nevisiškai išnaudojo tokį savo sąmoningumo lygmenį. Jie netikėjo savo pačių nuostabiu gebėjimu svajoti, kurį turėjo išlaisvinti jų ironiška savimonė. Anot jų, vaizduotė kėlė grėsmę protui, todėl pasaulyje ji galėjo skleistis tik griežčiausiai pažabota racionalumo.

Švietėjai nuo Nietzsches skyrėsi tuo, kad pastarasis suprato „fikcinę" savo ironiškų įžvalgų prigimtį, ir nukreipė prieš jas savo paties galią sapnuoti; iš savo „neistorinės" pozicijos jis galėjo ne tik apžvelgti istorikų pastangas antikvariniu, monumentaliuoju ar kritiniu būdu „susigaudyti" istorijos procese, bet ir pakilti į „antistorinę" poziciją, kurioje gali būti sukurti gyvenimui, o ne mirčiai skirti istorijos „mitai".

Švietėjai, priešingai, niekada galutinai neįsisąmonino, kokias kūrybines galimybes atveria jų ironiškas „fiktyvios" istorinės refleksijos prigimties suvokimas. Tai – viena iš priežasčių, kodėl jie niekada nesuprato ankstesnių laikų mituose, legendose ir pasakose „nerealiai" perteikiamos tiesos. Jie nesuprato, kad pasakos taip pat dažnai gali būti ir ne visiškai suvoktoms tiesoms suteikta forma, ir ne visai atpažinto melo turinys. Tad jie niekada netapo pakankamai laisvi, kad mitiškai panirtų į istorinį procesą kaip į *dievišką* misteriją, kurią Herderis šlovino savo filosofijoje, ar kad poetiškai pasinertų į istoriją kaip į *žmogišką* misteriją, kurią Vico šlovino savo *Naujajame moksle*.

§ *Herderio maištas prieš Apšvietos istoriografiją*

Herderio mintis „mitinė", nes ji siekia ištrūkti iš metonimijos ir jos ironiškų pasekmių, atsisukdama į patį svarbiausią aiškinimo ir vaizdavimo būdą, paties mitinio suvokimo pagrindus, į naivią metaforą. Bet Herderio mintis nėra „naivi," ji *sąmoningai* siekia diskrečių metaforinių sutapatinimų grupėmis susigrąžinti atskiro, unikalaus ir konkretaus įvykio savitumą. Tad galima sakyti, kad Herderio mąstymas išaugo iš suvokimo, jog istorinis laukas yra įspūdingas begalinis detalių kompleksas; tų detalių kilmė ir priežastys manomai yra nepažinios protui ir todėl stebuklingos, o jų visuma jam atrodė esąs banguojantis, siaučiantis *akivaizdžiai* atsitiktinio vyksmo vandenynas. Bet Herderis negalėjo vien tik mėgautis šiuo atsitiktiniu žaismu kaip pirmine tikrove. Jis primygtinai tvirtino – religiniais arba metafiziniais sumetimais – kad šio vyksmo lauko pagrindas ar tikslas ontologiškai pirmesnis ir dvasiškai viršesnis, tas tikslas *jam* užtikrino galutinę visumos dalių vienybę, integraciją ir harmoniją.

Herderis ieškojo principo, įgalinančio šias užuominas apie harmoniją ir integraciją pagrįsti taip, kad nereikėtų jų apibūdinti grynai fiziniais ar priežastiniais (kitaip sakant, metoniminiais) terminais, kad pavyktų išvengti perėjimo į ironiją, į kurią neišvengiamai nuvestų toks visiškai apmąstytas ir užbaigtas apibūdinimas. Jis tenkinosi atrasdamas tam tikrų savitumų, jo nuomone, pripildančių istorijos betarpiškai duotą lauką, formalųjį rišlumą; kitaip sakant, suvokdamas tai, ką galima pavadinti tariamomis konkrečiomis bendrybėmis, kurios yra ne kas kita, kaip istoriniame lauke aptinkamų įvykių rūšys ir gentys, tačiau jos traktuojamos kaip konkrečios atskirybės pačios savaime: valstybės, tautos, kultūros. Dėl to jo istorijos sampratą galima laikyti ir individualistine, ir tipologine, o visą Herderio minties sistemą galima teisėtai sieti ir su romantizmu, ir su idealizmu.

Kaip filosofinė sistema, susiformavusi po švietėjiško mechanicizmo, ir kaip reakcija į jį, Herderio organicistinė filosofija tuo pačiu metu teigė, kad ir kiekviena žmogiška būtybė, ir individų tarpusavio santykiavimo būdų tipai yra pirminiai ir neredukuo-

jami. Herderiui neatrodė būtina nuspręsti, kuris yra ontologiškai pirmesnis – konkretus individas, ar jo atstovaujamas tipas, nes individą ir jo tipą jis laikė vienodai „tikrais". Abu jie vienodai išreiškia dvasinę Dievo jėgą ar galią, ir Dievas visų pirma yra atsakingas už individo ar tipo vientisumą, už jų palaipsnį suderinimą su didesne kosmine visuma. Dėl tų pačių priežasčių individų ir jų rūšių ar genčių atsiradimas ar išnykimas jam neatrodė problemiškas, nes jis manė, kad atsiradimo ir išnykimo procesą reikėtų apibrėžti ne kaip gamtinį arba dvasinį, bet veikiau kaip ir dvasinį, ir gamtinį procesą. Atsiradimas ir išnykimas jam buvo vienodai brangūs kaip *priemonės*, kuriomis suvienyta organiška jėga įgyvendina savo užduotį galutinai integruotis su būtimi.

Taigi nė mirtis Herderiui nebuvo pabaiga; ji nėra tikra, ji veikiau yra tik *perėjimo* iš vienos *integracijos būsenos* į kitą *momentas*. Pavyzdžiui, savo veikale *Mintys apie žmonijos istorijos filosofiją* (1784–1791), jis rašė:

Viskas gamtoje susiję: vienas būvis veržiasi link kito ir jam ruošiasi. Taigi *jeigu žmogus yra paskutinė ir aukščiausia grandis*, užbaigianti žemiškos organizacijos grandinę, *jis tuo pačiu turi pradėti aukštesnio rango būtybių grandinę* kaip jos žemiausia grandis. Todėl jis yra *tarpinis žiedas* tarp dviejų susijungiančių Kūrinijos sistemų. [...] Tik tokia pasaulėžiūra [...] duoda mums nuostabaus žmogaus fenomeno raktą, taigi ir galimą *žmonijos istorijos filosofijos raktą*.

Mat jei mes laikomės tokių pažiūrų, jos mums padeda nušviesti savitą *prieštaravimą, būdingą žmogiškajam būviui*. Žmogus, apmąstomas kaip gyvūnas, yra žemės kūdikis, prisirišęs prie jos kaip prie savo buveinės; bet apmąstomas kaip žmogiška būtybė, kaip žmonijos kūrinys, jis savyje *turi nemirtingumo sėklų, kurioms pasodinti reikia kitos dirvos*. Kaip gyvūnas jis gali patenkinti savo poreikius; kai kurie žmonės tiek ir tenori, todėl yra laimingi čia, apačioje. Bet *siekiantiems kilnesnio tikslo viskas aplink juos atrodo netobula ir nebaigta*, kadangi tai, *kas kilniausia, dar niekada nebuvo įvykdyta*, o tai, kas *gryniausia, retai kada ištveria šioje žemėje*. Tai gausiai iliustruoja žmonių giminės istorija, daugybė pastangų ir žygių, kurių žmonės ėmėsi, daugybė juos užklupusių įvykių ir revoliucijų. Retkarčiais atsirasdavo išmintingų žmonių, gerų žmonių, laiko tėkmėn pažerdavusių idėjų, pamokymų ir žygdarbių. Jie tesukėlė vandens raibuliavimą. [...] Kvailiai paniekindavo išminčių patarimus, o švaistūnai paveldėdavo protėvių sukauptus išminties lobius. [...] Gyvūnas nugyvena savo gyvenimą, ir net jei jo metų per mažai aukštesniems tikslams pasiekti, jo tikrasis tikslas yra

pasiektas; jis geba tai, ką geba, ir yra tai, kas turi būti. Žmogus *vienintelis iš visų būtybių konfliktuoja su pačiu savimi* ir su *pasauliu. Nors* galimybių požiūriu jis yra *tobuliausias iš jų, tačiau jam blogiausiai sekasi* jas visiškai išskleisti, net jei gyvena ilgai ir aktyviai. *Jis vienu metu atstovauja dviem pasauliams,* ir iš to kyla *akivaizdus* jo prigimties *dvipoliškumas.* [...] Neabejotina tik tai: kiekvienoje iš žmogaus galių glūdi begalybė, kurios neleidžia išskleisti dabartinė žmogaus situacija, kai ją slopina kitos galios, gyvuliški potraukiai ir troškimai, ir nusveria, taip sakant, mūsų kasdienės rutinos trauka ir našta. [...] Leibnizo frazė, kad protas yra visatos veidrodis, perteikia gilesnę tiesą, nei paprastai suvokiama. Mat *visatos galias, rodos, glūdinčias paslėptas* prote, tereikia *artikuliuoti arba sistemingai artikuliuoti,* kad jos imtų veikti. [...] Protui, net taip supančiotam, kaip dabar, *erdvė* ir *laikas yra tuščios sąvokos.* Jos *tik matuoja* ir nurodo *kūno santykius,* bet *neveikia amžinos proto galios, peržengiančios erdvę* ir *laiką.* [146–149; kursyvas H. W.]

Šioje ištraukoje matome, kaip Herderis sugebėjo į visumos kilnumo ir harmonijos sampratą įtraukti – ir neutralizuoti – ironišką išvadą, kuri peršasi grynai metoniminiam pasaulio suvokimui, jei tik jis nuosekliai plėtojamas ir apmąstomas iki pat galutinių jo išvadų. Žmogiškojo būvio „prieštaravimas", *paradoksas,* kad būdamas aukščiausia būtybė, žmogus *tuo pat metu* nuolat konfliktuoja su savimi, kad jis apdovanotas puikiausiais sugebėjimais *ir tuo pat metu* yra vienintelis gyvūnas, nuolat kariaujantis su savo aplinka, ironiškas faktas, kad *kilniausi rūšies egzemplioriai* yra labiausiai nepatenkinti savo likimu ir jiems *blogiausiai sekasi* sukilninti savo artimuosius – visa tai išvardijama kaip „akivaizdaus" žmogaus prigimties „dvipoliškumo" įrodymai; šis dvipoliškumas savo ruožtu paverčiamas pagrindu tikėjimo, kad žmogus *gyvena dviejose karalystėse,* gamtinėje ir dvasinėje, kurias jis susieja ir sujungia tiltu ir iš kurių kyla jo žmogiškas aukščiausio *vientisumo* anapus laiko ir erdvės troškimas. Visa tai pateisina dvigubą kelią, kurį nueina Herderis, apmąstydamas istorijos procesą: istorinio lauko struktūrą jis *suvokia* metaforiškai sutapatindamas atskirus esinius, žmones ir jų grupes, kurie ją tiesiogiai sudaro, o *supranta* šį lauką kaip vyksmą, kaip besiartikuliuojančią struktūrą, siekiančią *visų dalių suvienijimo į dvasinę visumą.*

Herderis panaikino būtinybę metonimiškai apibūdinti istorinį lauką, ištirpdė jį kaip priežastinio vyksmo lauką ir *duotybe* pavertė

tai, ką mechanicistinė istorijos filosofija gvildena kaip esminę *problemą* – būtent *pokyčio* problemą. Tuo pat metu jis nepaneigė ironiškos išvados apie akivaizdžiai „prieštaringą" žmonijos istorijos prigimtį, kurią buvo priversta padaryti metoniminė analizė, pagrindimo. Jis paprasčiausiai priėmė šį „prieštaravimą" kaip „akivaizdžią" tikrovę, dalyką, kurį reikia ne tiek paaiškinti, kiek *pateisinti*, nurodant, kad laikui bėgant dalys turėtų susijungti į darnią visumą. Taigi jis svyravo; viena vertus, individą jis suvokė kaip konkrečią ir vientisą atskirybę, apibūdinamą pagal jos paskirtį ir judėjimą link tikslo (tuo jis buvo ypač patrauklus juo sekusiems romantikams), antra vertus, visumą jis suprato kaip tipų pilnį, užsimenantį apie progresyvią visumos idealizaciją (tuo jis tapo brangus idealistams). Jis tapo savo laiko filosofų pozityvistų (tokių kaip Kantas, kurio mokslo filosofija padėjo filosofiškai patikimo pozityvizmo pagrindus), taip pat ir vėlesnių (tokių kaip Comte'as ir jo pasekėjai), neapykantos objektu dėl to, jog jis paneigė priežastingumo kategorijos galią analizuoti žmogiškus fenomenus, ar, tiksliau, apribojo jos kompetenciją iki fizinės ar gyvuliškos prigimties ir materialaus priežastingumo dėsniams pavaldžių (todėl epistemologiškai nebesvarbių) žmonijos aspektų analizės.

Ši skirtingų mokslų valdomų sferų (gamtos mokslų ir humanitarinių mokslų) įžvalga padarė jį brangų idealistams ir XIX amžiaus pabaigos bei mūsų laikų neokantininkams, tuo tarpu Hegelis ją priėmė ne taip nuoširdžiai entuziastingai. Didysis kritikas idealistas Hegelis pripažino, kad Herderis ir į jį panašūs teisingai suvokė, kad pokytis yra pagrindinė istorinės analizės kategorija, bet jis taip pat suvokė, kad nei Herderis, nei absoliutieji idealistai (Fichte ir Schellingas), nei pozityvistai nepateikė *racionalios* teorijos, tinkamos spręsti, kaip šis pokytis apskritai veikia žmogaus gyvenimą, ką jis galėtų reikšti, kokia galėtų būti jo kryptis ir galutinis tikslas.

Visos istorinės dramos planas Herderiui ne tik atrodė komiškas planas, kiekvienas šios dramos veiksmas jam buvo miniatiūrinė komiška pjesė, mažytis užsidaręs pasaulėlis, kuriame viskas visuomet yra būtent taip, kaip *turėtų būti*, taip pat kaip akivaizdžiai *yra*. Tačiau vien istorinės egzistencijos apibūdinimas kaip „prieštaravimas" ir paradoksas implicitiškai paneigia tai, ką jis nuolat skelbė

kaip nustatytą tiesą. Ir tai atskleidžia moralinį Herderio istorijos sampratos ribotumą, formalizmą, kurio ji siekė kaip aukščiausio istoriniam supratimui įmanomo pažinimo. Šis formalizmas, kuriuo Herderis atsakė į vėlyvojo (skeptiško) racionalizmo istoriografijos ironiją, šis pasiryžimas tenkintis formalios istorinio proceso darnos suvokimu rodo Herderio norą *pasitelkus mitą* atstatyti pagrindus, istorinį aiškinimą ir vaizdavimą darančius įmanomus ir išpildančius jo naujos istorinio supratimo paradigmos troškimą.

Kaip Herderis, naujos istorinio lauko suvokimo paradigmos troško ir visa rašytojų ir mąstytojų karta, jo laikais iškilusi visoje Europoje (preromantikai ir „Audros ir veržimosi" nariai), karta, siekusi sulaužyti visas švietėjiško racionalizmo prielaidas filosofijoje ir moksle bei atmesti klasicizmą mene. Jų troškimas nutraukti ryšius su racionalizmu (bent jau su mechanicistine jo forma) ir materializmu (bent jau su neevoliucine jo samprata) pranašavo, jog neišvengiamai kristalizuosis nauja paradigma, remiantis kuria turėtų būti aiškinami, vaizduojami ir ideologiškai nusakomi tokie „chaotiški" atsitikimų laukai, kaip tas, kuriam atstovavo istorija. Keitimąsis tapo tiesioginė Herderio sistemos kategorija (tik vėliau ar galiausiai jis atsiskleidžia esąs tik aukštesnės, nekintančios galios vedinys), todėl Herderis puikiai tenkino savo kartos poreikius iš naujo tirti istorinės kaitos reiškinius apskritai. O kadangi jis atsisakė tiksliau apibrėžti, kas turėtų būti tas aukštesnysis valdantis veiksnys, tie, kurie panašiai suvokė istorinį lauką (kaip konkrečių skirtingai save išreiškiančių individualybių aibę), jo istorinio lauko suvokimo būdą galėjo pasitelkti norėdami apmąstyti arba šiame lauke randamas individualybes, arba aukštesniąją vienovę, apie kurios egzistavimą liudijo jų gebėjimas išreikšti save.

Būtent tuo Herderio filosofija iš tikrųjų reikšminga istorijos metodologijai. Jeigu istorikas visų pirma domisi individualybėmis, esančiomis šiame lauke, jis bus linkęs rašyti romantinę istoriją, kurios mitinis pobūdis buvo akivaizdus tokiems vėlesnės kartos kietakakčiams „realistams" kaip Wilhelmas von Humboldtas, Ranke ir Hegelis. Jeigu istorikas istorinio lauko individualybes nori analizuoti tam, kad nustatytų jų mįslingos „dvasios", kurią egzistuojant turėtų liudyti *jų pačių* buvimas, prigimtį, taip kaip to norėjo

Fichte, Schelingas ir Wilhelmas von Schlegelis, jis rašys idealistinę istoriją, kurios „mitinis" pobūdis buvo lygiai taip pat aiškus tiems patiems kitos kartos „realistams". Tačiau jei istorikas Herderio tyrimo metodą atskiria nuo bendresnių spiritualistinių interesų, kuriems, anot sumanymo, jis turėjo būti naudingas, ir vienu metu aprėpia ir atskirus dalykus, ir istorinio lauko tyrimo objekto formalųjį rišlumą tokiu būdu, kad šį specifinį „istorinį" aiškinimą būtų galima apibrėžti kaip individualybės (nesvarbu, ar atskirybės, aibės) atskleidžiamo formaliojo rišlumo *aprašymą*, jis rašys istoriją būdu, kuris vėliau bus pavadintas „istorizmu"; pastaruoju metu šis būdas laikomas savita pasaulėžiūra, kurios ideologinė potekstė taip pat neišvengiama, kaip ir „mitinių" sistemų potekstės, prieš kurias ji iš pradžių buvo siūloma kaip priešnuodis.

§ Herderio istorijos samprata

Prieš imdamasis aptarti istorizmo kilmę ir apibūdinti jo paradigmą bei įvairius jo raiškos tipus, kad būtų aiškiau, nurodysiu būdus, kuriais Herderio pasaulėžiūra tampa galimos istorinio tyrimo metodologijos pagrindu. Iš pradžių atkreipsiu dėmesį į tai, kaip paprastai apibūdinami Herderio nuopelnai istorinei minčiai. Vėlyvas Herderio pasekėjas, mąstęs taip pat sinekdochiškai, kaip savo metu Herderis (ir, be to, savo filosofiją pateikęs panašia dvasia – kaip būdą savos epochos ironijai peržengti), Ernstas Cassireris yra pasakęs, kad Herderis „išsklaidė analitinio mąstymo ir tapatybės principo, istorinei minčiai uždėjusių priežastinės analizės pančius, kerus". Cassireris rašė, jog istoriją Herderis suprato kaip „išblaškančią tapatybės iliuziją; joje nėra nieko tapataus, niekas niekada negrįžta ta pačia forma. Istorija nuolat vieną po kito iškelia vis naujus kūrinius, kiekvienam jų kaip prigimtinę teisę dovanodama unikalų pavidalą ir nepriklausomą egzistencijos būdą. Todėl bet koks abstraktus apibendrinimas istorijos atžvilgiu yra bejėgis, ir nei kokia nors gimininė, nei universali norma negali aprėpti jos gausos. Kiekviena žmogiška būsena savitai vertinga; kiekviena atskira istorijos fazė yra savaip pagrįsta ir būtina" (Cassirer, 231).

Bet *tuo pat metu*, tęsė Cassireris, Herderis „šių fazių neatskyrė vienos nuo kitos, jos egzistuoja tik visumoje ir per ją. Visos jos vienodai nepakeičiamos. Būtent iš šio visiško heterogeniškumo kyla tikroji vienybė, suvokiama tik kaip proceso vienybė, o ne kaip visų egzistuojančių dalykų panašumas" (*Ibid.*).

Išskirtinis Herderio jautrumas gyvenimo formų skirtumams, įvairovės vienybės pojūtis ir struktūros kaip istorijos visumos suvokimo būdo pakeitimas procesu yra jo ženklus įnašas į XIX amžiaus istorinę sąmonę. Tačiau sprendžiant iš jo *Mintyse apie žmonijos istorijos filosofiją* pateiktos sistemos, jo užsimota pernelyg plačiai. Jis siekė gamtos ir istorijos sferas sujungti tame pačiame priežasčių komplekse. Apsvarstykime, pavyzdžiui, jo baigiamąsias apmąstymų apie Romos nuosmukio ir žlugimo priežastis pastabas:

Dėsnis, išlaikąs pasaulio sistemą, suformavęs kiekvieną kristalą, kiekvieną kirminėlį, kiekvieną snaigę, suformavo ir išlaiko žmonių giminę: tol, kol egzistuos žmonija, tęstinumas ir pažangi veikla prigimtimi. Visiems suteiktas Dievo kūriniams būdingas stabilumas ir nuostabus nuoseklumas, nes jie visi savo apibrėžtose srityse savo vidine tvarkančia energija tvarko besivaržančias jėgas ir remiasi jų pusiausvyra. Šios minties vedamas aš klaidžioju istorijos labirinte ir visur jaučiu dievišką harmoningą tvarką: viskas, kas turi įvykti, įvyksta; kas gali veikti, veikia. Tačiau išsilaiko tik protas ir teisingumas: beprotybė ir kvailybė sugriauna Žemę ir pačios save. [419 (116–117)]

Ši ištrauka bemat patraukia kuriamu sistemos vaizdiniu, ji yra ir auganti, ir tvarkinga, dinamiška ir stabili, aktyvi, bet rami, besirutuliojanti, bet sisteminga, begalinė, bet apribota; ir visa tai apibendrina pusiausvyros idėja. Ja pasakoma, kad visa, kas kada nors egzistavo, atitiko savo egzistencijos sąlygas. Herderį sužavėjo tai, kad „visa, kas turi įvykti, įvyksta, kas turi veikti, veikia". Vadovaudamasis šia įžvalga, jis perspėjo savo skaitytojus nepasiduoti impulsui susipainioti „providencinio ar retrospektyvaus" pobūdžio „spėliojimuose" (39). Dalykai visuomet yra tokie, kokie turi būti, bet jų būtinybė būti tokiems, kokie yra, kyla ne iš ko nors kito, o iš jų santykio su savo aplinka: „Visa, kas gali būti, yra; visa, kas gali atsirasti, atsiras; jei ne šiandien, tai rytoj." Atsiradimo ir išnykimo spektaklis, kurį istorinis šaltinis atskleidžia sąmonei, Her-

deriui nesukėlė sielvarto. Laikas jam neatrodė grėsmingas, nes Herderis į jį nežiūrėjo rimtai. Dalykai išnyksta, kai ateina jų metas, bet ne tada, kai to pareikalauja Laikas. Laikas perkeliamas į individo vidų; jis nėra visagalis organinės gamtos valdovas: „Visa, kas galėjo pražysti, pražydo žemėje, kiekvienas savo laiku ir savo aplinkoje; ir nuvyto, ir vėl žydės, kai ateis *jo* laikas". Herderis neketino iškelti save virš visko, ką jis rado istoriniuose šaltiniuose. Net nevalyvi tolimos Kalifornijos čiabuviai, apie kuriuos jis žinojo iš misionieriaus pasakojimų, kėlė jam daugiau nuostabos nei būtų sukėlę pasišlykštėjimo Voltaire'ui. Nors jie kraustydavosi iš vienos vietos į kitą „galbūt daugiau nei šimtąkart per metus", miegodavo, kur papuolė, „nekreipdami nė menkiausio dėmesio į dirvos derlingumą, ir nė kiek nesistengdami apsisaugoti nuodingo užkrato", maitindavosi sėklomis, kurias „poreikio verčiami rinko [...] iš savų ekskrementų", jam vis tiek jie atrodė turį visa tai atsveriančių savybių. Mat jie „visuomet buvo linksmi; visuomet pokštavo ir juokėsi, buvo gerai sudėti, nuoširdūs ir aktyvūs"; jie kilnojo nuo žemės akmenis ir kitus daiktus „dviem stambiaisiais kojų pirštais"; tik pabudę, jie „juokdavosi, pokštaudavo ir plepėdavo", ir taip gyvendavo „tol, kol amžius juos išsekindavo, tada jie ramūs ir abejingi sutikdavo mirtį" (181 [9]).

Herderis nieko *neteisė*. Tai, kas bloga, kas kankina, skriaudžia, jo nuomone, visuomet teisia patys save; jų žūtis yra jų nuosprendis – jie tiesiog *neišlieka*. Ir, anot Herderio, tas pat galioja ir didiesiems istorijos veikėjams, ir smulkiesiems, tas pat ir romėnams, ir kaliforniečiams. „Romėnai", rašė Herderis, „tapo būtent tuo, kuo sugebėjo tapti: visa, kas jiems priklausė ir buvo mirtinga, žuvo, o ką galima buvo įtarti esant amžina, išliko" (394 [267–268]). Niekas neegzistuoja *vardan* ko nors kito, bet visa yra būtina visumos dalis; visumos dėsnis yra dalies taisyklė: „Galutinių priežasčių filosofija nesuteikia pranašumo gamtos istorijai, tos filosofijos sektantai, užuot atidžiai tyrę, yra linkę tenkintis tikėtinais spėjimais; žmonijos istorijai ir jos be galo painiai *viena kitą veikiančių priežasčių* struktūrai ji tinka dar mažiau" (393 [266–267], kursyvas H. W.). Herderis daro išvadą, jog istorijoje, kaip ir gamtoje, „viskas arba nieko yra atsitiktina; viskas, arba nieko yra arbitralu [...] Tai yra vienintelis

filosofinis metodas, tinkamas istorijai kontempliuoti, ir jį net ir nesąmoningai naudojo visi mąstantys protai" (392 [264–265]).

Žinoma, Herderiui niekas nebuvo atsitiktina, niekas nebuvo arbitralu. Jis tikėjo, kad pagrindinis veiksnys, viskam suteikiantis būtiną formą, nėra išoriškas istoriniam procesui; pačiame istorijos procese, visapusiškai sąveikaujant šio proceso elementams, dalykai suformuojami tokie, kokie jie turi būti. Visi istorijos veiksniai numato savo artikuliacijos taisykles, kurių galiojimą liudija *formalusis rišlumas*, kurį atskiriems dalykams pavyksta pasiekti. Nuolankumas šių formų gausos akivaizdoje turi būti istoriko, taip pat filosofo, ir, tiesą sakant, anot Herderio, taip pat ir mokslininko darbo taisykle. Žvelgiant iš proceso vidaus, o ne vadovaujantis egzistuojančiomis už jo ribų išankstinėmis klasifikuojančiomis nuomonėmis, istorinis pasaulis yra pertekęs unikalių formų, konkrečių pasaulių, kurių nė vienas nėra panašus į kitus, bet kurių kiekvienas liudija egzistuojant visumai esminius bruožus suteikiantį principą.

Lengva įžvelgti šios istorijos sampratos ribotumą. Lovejoy'us yra nurodęs, kad Herderiui trūksta principo, leidžiančio jam paaiškinti, kodėl dalykai iš viso turi kisti, jei jie visuomet atitinka tai, ko iš jų reikalauja gamta (Lovejoy, *Essays*, 181). Nepajėgęs teoriškai įtikinamu būdu keitimosi fakto susieti su tvermės faktu, anot Lovejoy'aus, Herderis buvo priverstas pakelti kaitą ir tvermę į *sacramenta* ir kiekvienos iš jų apraiškas laikyti paslaptingos galios pasireiškimais, „suvienyta organine jėga", kurios akivaizdoje jis arba pamaldžiai tyli, arba jaučiasi įkvėptas šlovinamiesiems himnams. Recenzuodamas *Mintis apie žmonijos istorijos filosofiją*, Kantas, nenuilstantis metafizikos demaskuotojas, lakoniškai atskleidė nemokslišką Herderio istorijos ir gamtos apmąstymų pobūdį. Suvienytos organinės jėgos sąvoka, kuri „įsisteigia atsižvelgdama į organinių būtybių įvairovę ir paskui taip veikia organus pagal jų skirtumus, kad sukurtų daugybę rūšių ir giminių", Kanto teigimu, „visiškai netelpa į empirinio gamtamokslio sritį". Tokia „idėja" priklauso „tik spekuliatyviajai filosofijai", tvirtino Kantas, ir toliau įrodinėjo, jog, „jei jai pavyktų ten patekti, net ir ten tarp įsigalėjusių sampratų ji sukeltų didelę sumaištį" (Kant, *On History*, 38). Mokslui uždrausta trokšti viską susieti su viskuo, sakė Kantas; ir sąmojingai

komentuodamas Herderio pastangas kūno dalių funkcijas išvesti iš jo bendros fizionomikos, Kantas atidengė metafizinę visos Herderio sistemos atramą:

> Norėti nustatyti, kaip galvos sandara, išoriškai atsižvelgiant į jos formą ir iš vidaus atsižvelgiant į jos smegenis, yra būtinai susijusi su polinkiu į stačią laikyseną; dar daugiau, norėti nustatyti, kaip tokia šiam tikslui sukurta paprasta sandara gali turėti savyje gabumus protauti (tad to siekia, pasirodo, ir žvėris) – visa tai akivaizdžiai peržengia visas žmogaus proto ribas. Mat taip įsivaizduojamas protas balansuoja ant aukščiausiojo fizionominių kopėčių laiptelio ir jau ruošiasi metafiziniam skrydžiui. [38–39]

Tačiau būtent tai, ką Kantas Herderio sistemoje vadino klaida, traukė juo sekusius istorikus ir istorijos filosofus. Visų pirma, faktas, kad Herderio sistema buvo veikiau metafizinė nei mokslinė, buvo mažiau svarbus nei jo siūlomas būdas suvokti istoriją. Metafiziniai sistemos aspektai tebuvo pamatinės ją grindžiančios metaforos, viena vertus, sankcionuojančios tam tikrą *laikyseną* egzistencijos faktų atžvilgiu, antra vertus – tam tikrą *būdą pavaizduoti* gamtinius ir istorinius procesus, abstrahavimo rezultatai. Jo skatinama laikysena faktų atžvilgiu buvo ypač patraukli žmonėms, pergyvenusiems Revoliuciją ir porevoliucinį laikotarpį ir karštai troškusiems principo, kuris galėtų būti jų pagrindas savo išgyventai tikrovei apginti nuo ekstremistinės ir reakcionierių, ir radikalų kritikos. Tai, kad Herderis pripažino kiekvieną realybę turint prigimtą artikuliacijos taisyklę, tiek konservatyviai, tiek liberaliai politinių ideologijų spektro dalims priimtina dvasia galėjo būti vienodai gerai pritaikyta ir tuometinei visuomenei, ir praeities santvarkoms. Tas pats požiūris, nukreiptas praeitin, grindė istorizmą, o atsigręžęs dabartin – grindė realizmą. „Vertinimo ir supratimo universalumas", Herderio dosniai rodytas kiekvienam istorijos ar gamtos aspektui, tokioms skirtingoms sieloms kaip Hegelis, Balzacas, Tocqueville'is ir Ranke tapo aiškiai realistinės istorinės savimonės pagrindu. Praradęs perdėtas pretenzijas būti mokslinio aiškinimo forma ir priimtas kaip požiūris, organicizmas sukūrė visą eilę tiek praeities, tiek ateities perspektyvų, kurios ypač tenkino visuomeninėje santvarkoje įsigalėjusių klasių atstovus; nesvarbu ar jie save laikė liberalais, ar konservatoriais.

Tad apibūdindamas Herderio istorijos sampratą, turiu skirti požiūrį, kurio jis laikėsi istorijos veikėjų ir veiksnių atžvilgiu, *kalbėseną*, kuria jis kreipėsi į savo auditoriją, formalią organicizmo *teoriją*, kuria jis siūlė aiškinti istorijos įvykius, *pasakojimą*, kuriuo jis pasakojo apie istoriją ir *siužeto struktūrą*, grindžiančią jo pasakojimą ir paverčiančią jį tam tikro tipo pasakojimu. Tai skirdamas, galiu įžvelgti, kad nors Kantas, be abejonės, buvo teisus, drausdamas Herderio organicizmą laikyti metafizine teorija, jis pakirto tik vieną iš penkių skirtingų visos Herderio sistemos aspektų. Kaip pasakotojas Herderis pasiūlė istorijos vaizdavimo modelį, kuris gali būti atskirtas nuo jo formalios teorinės bazės ir savarankiškai vertinamas kaip romantikams, realistams ir istoricistams bendras metodologinių taisyklių rinkinys; šis bendrumas juo sekusius istorijos mąstytojus – ir romantikus, ir realistus, ir istoricistus – vienijo kaip vienodų pažiūrų šeimos atstovus.

Visų pirma *kalbėsena*, kuria Herderis pateikė savo istorijos sampratą, buvo dvasininko, švenčiančio dievišką slėpinį, bet jokiu būdu ne pranašo, įspėjančio savo tautą, kad ši neteko malonės, ir šaukiančio ją laikytis įstatymo, kalbėsena. Herderis kalbėjo veikiau už žmonijos peikėjus nei prieš juos, o ne vien tik už žmoniją apskritai; jis taip pat palaikė tuometinę savo auditoriją ar kalbėjo jos vardu, į ją tiesiogiai kreipėsi ir jos vertybėmis tikėjo. Antra, Herderio *požiūris į savo* medžiagą nebuvo nei už ją garbingesnio, nei mažiau garbingo žmogaus požiūris. Herderis nepalaikė idėjos, kad jis ar jo epocha yra nevykęs kilnesnės epochos atspaudas ar dar neišsipildžiusios epochos užuomazga. Nors žvelgdamas į praeitį jis aukštino jai įgimtą dorybę, tokį pat požiūrį jis perkėlė į savuosius laikus, tad dorybė, numanomai egzistavusi praeityje ir egzistuosianti ateityje, numanomai gyveno ir jo epochoje. Trečia, jo *pasakojimas* buvo apie dalykus, atsiradusius ir išnykusius *savo laiku*; pasakojimą sudarė keitimosi ir tvermės motyvai ir kilmės, augimo, išsipildymo temos – motyvai ir temos, kurių tikėtinumas priklauso nuo to, kiek tikima žmogaus ir augalo gyvenimo analogija, jo veikalo šerdyje glūdinčiu pamatiniu metaforiniu sutapatinimu. Būtent šios metaforos abstrakcija suteikė Herderiui jo specifinę organicistinę filosofiją, ją palaikančią aiškinimo strategiją ir tiesos kriterijų,

Kanto sukritikuotus kaip nemokslinius ir metafizinius. Ir, pagaliau, *siužeto struktūra*, arba grindžiantysis mitas, Herderiui leidęs pasakojimo temas ir motyvus supinti į užbaigtą tam tikro tipo pasakojimą, yra archetipinė komedijos struktūra, Apvaizdos mitas, įgalinęs Herderį tvirtinti, kad, tinkamai suprasti, visi istorinio šaltinio atskleidžiami skilimai ar konfliktai išauga į dieviškumo, žmogiškumo ir gamtiškumo *susitaikymo* dramą, panašią į biblinę išganymo dramą.

Taigi visoje Herderio sistemoje metodą, kuriuo jis analizuoja istorinius duomenis ir juos apdoroja sukurdamas įrodymus, galima skirti nuo būdo, kuriuo jis juos aiškina ir vaizduoja. Jo metodas yra pamaldaus duomenų įvairovės ir gyvybingumo garbintojo metodas, o apdorodamas duomenis jis sukuria istoriją, kurioje įvairovė ir gyvybingumas pabrėžiami, o ne pašalinami kaip nereikšmingi. Įvairovė ir gyvybingumas jam buvo ne antraeilės, bet veikiau pirmaeilės kategorijos, ir įvykių rūšys, kurias jis vaizdavo pasakodamas pasaulio istoriją, turėjo atskleisti šias duomenų, kuriuos reikia paaiškinti, savybes. Jie buvo aiškinami pasitelkiant dvi aiškinimo strategijas – teorinę ir metafizinę bei poetinę ir metaforinę. Tad Herderio *Minčių apie žmonijos istorijos filosofiją* skaitytojas patiria dvigubą aiškinamąjį įspūdį, sukuriamą metafizine teorija, konfliktuojančia su formaliu filosofavimu, ypač su tuometine Kanto kritika; ir metaforiniu tikėjimo Apvaizda sutapatinimu su augalo gyvenimu, leidžiančiu pasakojimo medžiagą pertvarkyti į tipišką komediją.

§ Nuo Herderio prie romantizmo ir idealizmo

Apibūdindamas XVIII amžiaus istoriografiją, išskyriau keturis istorijos konceptualizavimo tipus. Remdamasis tuo, kaip pagrindinė racionalizmo tradicija suvokia ir aprėpia istorinį procesą, ją apibūdinau atitinkamai kaip metoniminę ir ironišką ir parodžiau, kaip toks požiūris į istoriją pagrindė esmiškai satyrinį vaizdavimo būdą, kurio absurdiška potekstė puikiai derėjo su skeptiška mąstysena ir reliatyvizmo etika, į kurias neišvengiamai vedė nuosekliai

mechanicistinis pasaulio suvokimas. Šios mano apibūdintos tradicijos priešprieša, antra svarbiausia istorinės minties konvencija, yra per visą epochą nuo Leibnizo iki Herderio išsilaikęs metaforinis-sinekdochinis istorijos konceptualizavimo būdas, siūlantis organicistinį aiškinimo ir komišką vaizdavimo būdą; jo išvados akivaizdžiai optimistinės, bet moralinė ir politinė, kitaip sakant, ideologinė potekstė taip pat esmiškai dviprasmės. Abi šios konvencijos išaugo priešinantis ankstesnio amžiaus „konfesinei" istoriografijai, kuriai buvo priekaištaujama dėl nepakankamo objektyvumo; vaizdavimo analais būdui, kuriam (teisingai) buvo prikišamas gyvumo, konceptualizavimo ir interpretacinės galios trūkumas; ir beletristiniam istoriko užduoties supratimui, kultivuojamam rokoko epochos *historiens galants* ar *romanesques*. Aš bandžiau parodyti, kad, viena vertus, mechanicizmas išsirutuliojo į ironiją, antra vertus, organicizmas virto spiritualistiniu įsitikinimu; tai sąlygojo epochos istorinės sąmonės skilimą, dėl kurio jai kilo mitizavimo grėsmė; apie tokią grėsmę tuoj pat perspėjo Kantas ir pasiūlė istorinio proceso *formai* moraliniais sumetimais suteikti estetinius pagrindus.

Šią tendenciją mitizuoti istorinę sąmonę romantikai plėtojo, norėdami individą apginti nuo kolektyvo, o idealistai – norėdami kolektyvą apgintų nuo individo. Abu šie judėjimai atspindėjo reakciją prieš moralinę ironiją, kurion buvo įstumta racionalistinė istoriografija nuo Bayle'io iki Gibbono, ir prieš ideologinį dviprasmiškumą, į kurį Herderio organicistinės minties sinekdochinės prielaidos nuvedė paskutinio XVIII amžiaus dešimtmečio pradžioje. Romantinė istorinė mintis gali būti laikoma pastanga metaforiškai permąstyti istorinio pažinimo problemą, o į istorinio proceso problemą pažvelgti individo – vienintelio šio proceso veikėjo, kuriam būdingas priežastinis veiksmingumas – aspektu. Idealizmą galima aptarti panašioje šviesoje. Jis taip pat yra pastangos istorinį pažinimą ir istorinį procesą suvokti metaforiškai; tačiau vieninteliu istorinio proceso veikėju jis laiko protą, bet ne individualų protą, o jo bendrą esmę, Pasaulio Protą, kuriame visi istoriniai įvykiai laikomi tolimų, pirminių ir galutinių „dvasinių" priežasčių pasekmėmis.

II SKYRIUS

Hegelis: istorijos poetika ir kelias anapus ironijos

§ *Įvadas*

Hegelio mąstymas apie istoriją prasidėjo nuo ironijos. Istoriją jis manė esant pirminiu tiek sąmonės (kaip paradokso), tiek žmogiškosios egzistencijos (kaip prieštaravimo) faktu ir toliau svarstė, kaip taip suvokiamą pasaulį turėtų interpretuoti sinekdochinis ir metoniminis jo supratimo būdai. Tai svarstydamas metoniminį supratimo būdą jis pažemino iki gamtamokslinio pasaulio aiškinimo pagrindo statuso; tada jo kompetenciją apribojo atvejų, kuriuos teisėtai galima aprašyti kaip paklūstančius priežasties–pasekmės (mechanicistiniams) santykiams, aškinimu. Sinekdochinei sąmonei jis numatė platesnes pritaikymo galimybes – tiek gamtos, tiek istorijos duomenims – kadangi tiek fizinį, tiek žmonių pasaulį *galima* teisėtai suprasti rūšių, giminių ir klasių hierarchijų kategorijomis, kurių santykiai Hegeliui pasiūlė galimybę sinchroniškai vaizduoti visą tikrovę, kuri iš prigimties savaime yra hierarchiška, nors jis ir neigė, kad tokią hierarchiją galima suvokti kaip laikui bėgant išsiskleidžiančią fiziniame pasaulyje. Tokia pozicija atitiko Hegelio laikų mokslo nuostatas, neleidusias fizinei ar organinei gamtai priskirti gebėjimo evoliucionuoti; apskritai, jis mokė apie rūšių pastovumą.

Taigi Hegelis buvo priverstas daryti išvadą, kad žmogaus matomas fizinių objektų formalusis rišlumas tėra formalusis rišlumas, o regimas evoliucinis jų ryšys, kurį žmogus manosi įžvelgiąs, yra

tik proto pastangų grynai erdvinių santykių pasaulį suvokti laikiškai padarinys. Tai reiškia, kad tiek, kiek Hegelis buvo stumiamas prie mokymo apie gamtos evoliuciją, jis buvo stumiamas grynai loginių *sumetimų*. Protas tinkamai sutvarko gamtos pasaulį, suvokiamą kaip vis daugiau apimančių formų hierarchija – nuo individų ir rūšių iki giminių ir klasių – ir spekuliatyvių samprotavimų yra verčiamas įsivaizduoti visų klasių klasės, kuri būtų formalus būties visumos aspektas, galimybę. Tačiau žmogus neturi jokio pagrindo šių formų hierarchijai primesti laikišką *evoliuciją* nuo žemesnio jos laiptelio prie aukštesnio ar nuo aukštesnio prie žemesnio. Kiekvienas įžvelgtas formaliojo rišlumo atvejis tėra virš jo esančio rišlumo *loginė prielaida*, kaip kad jis yra žemesnio už jį rišlumo loginė pasekmė. Bet nė vienas iš jų nėra *tikras* kito *precedentas*, nes gamtoje pačios rūšys nekinta ir neevoliucionuoja; tai būdinga tik individams, ir jie kinta ar evoliucionuoja judėdami tik tiesiomis linijomis (kaip gravitacinio kritimo atveju) ar ciklais (kaip organinių dauginimosi – gimimo, augimo, irimo ir mirties – procesų atveju), kitaip tariant, jų rutuliojimąsi *riboja* tam tikra forma, jie neišsiritulioja *iš vienos* rūšies *į kitą*.

Kiekvienas rūšių sukryžminimo pavyzdys Hegeliui reiškė degeneraciją, rūšies suteršimą, o ne pagerinimą ar aukštesnę gyvenimo formą. Todėl gamta žmogui egzistuoja metoniminiu ir sinekdochiniu būdais; žmogaus sąmonė tada tampa pajėgi visiškai suvokti visus jos buvimo būdus, kai jis pasitelkia priežasties sąvokas pasikeitimams gamtoje paaiškinti ir tipologines sistemas apibūdinti formaliajam rišlumui ir integracijos bei susiskaidymo lygiams, kuriuos proto ir estetikos jausmo vadovaujamai percepcijai pateikia gamta. Tačiau istorijos atveju viskas yra kitaip: priežastiniai jos duomenų aiškinimai ir tipologiniai jų apibūdinimai yra *galimi* būdai suvokti primityvesnius istorinio nutikimo lygmenis, bet jeigu juos vienus pasitelkus bandoma ją aprėpti, supratimui, viena vertus, kyla mechanicizmo, o antra vertus – formalizmo grėsmė.

Hegelio nuomone, grynai mechanicistinis požiūris į istoriją buvo akivaizdžiai ribotas, nes jau pati pirmenybė, tokio požiūrio teikiama priežastinio aiškinimo sąvokoms, neišvengiamai vedė prie išvados, kad ne tik istorijos visuma yra visiškai nulemta, isto-

rijoje net negali įvykti jokių tikrai reikšmingų pokyčių, o bet kokią joje pastebėtą aiškią žmonijos kultūros raidą reikia aiškinti kaip paprasčiausią primityvių elementų pertvarkymą skirtingomis kombinacijomis. Toks požiūris taip pat menkai tevertino akivaizdžią religinės, meninės, mokslinės ir filosofinės sąmonės evoliuciją, kaip ir pačios visuomenės evoliuciją. Toks požiūris turėjo vesti prie išvados, kad iš tiesų nebuvo jokio kokybinio žmonijos progreso, jokios esminės kultūros ir visuomenės pažangos nuo laukinių laikų iki pat Hegelio meto – prie išvados, absurdiškos šio progreso akivaizdoje.

Formalizmo problema visai kitokia. Istoriniam procesui jis teikė prasmę remdamasis aukštesnių ir žemesnių gyvenimo formų skirtimi tiek gamtinėje, tiek istorinėje egzistencijoje. Bet kadangi formalųjį rišlumą, įgalinantį apibrėžti šią skirtį, jis laikė iš esmės nelaikišku, formalizmas neturėjo principo evoliucijai iš žemesnių į aukštesnes integracijos formas paaiškinti ir kriterijaus šios evoliucijos, realiai matomos vykstant istorijos sferoje, moralinei reikšmei įvertinti. Kaip ir mechanicistinis istorijos traktavimas, formalistinis požiūris buvo priverstas pasirinkti vieną iš išvadų – arba kad formalusis rišlumas, kurį jis įžvelgė istorijoje, joje pasirodo ir išnyksta atsitiktinai, arba kad jis reiškia amžiną to paties formaliojo rišlumo komplekso kartojimąsi. Formaliojo rišlumo apmąstymai nevestų prie minties apie kokią nors tikrą evoliucinę raidą.

Tad tiek formalizmas, tiek mechanicizmas visus istorinius procesus vertė laikyti arba iš esmės visiškai nerišliais (visiškai atsitiktiniais), arba iš esmės visiškai rišliais (visiškai determinuotais).

Tačiau, Hegelio nuomone, formalizmas pavojingesnis nei mechanicizmas, nes dvasinė epochos atmosfera skatino ištikimybę įvairiems jo išskleidimo būdams – kaip visiško nerišlumo ar visiškos darnos suvokimo atvejais, būdingais abiem tuo laikotarpiu vyravusiems kultūriniams judėjimams, romantizmui ir subjektyviajam idealizmui; juos abu Hegelis niekino.

Savo *Istorijos filosofijos* įvade Hegelis taip apibūdino samprotavimo tipą, pasitelkiantį vien tik formalistines procedūras:

Panašiai *teisingai* tvirtinama, jog genijus, talentas, moralinės dorybės ir jausmai, nuolankumas gali pasitaikyti visose platumose, bet kokioje

valstybės santvarkoje ir bet kokioje politinėje situacijoje; pavyzdžių galima pateikti kiek tik nori. [92]

Būtent toks suvokimas Herderiui leido daryti jo organicistines išvadas apie istorinio proceso prigimtį. Bet tęsdamas Hegelis nurodė:

Kai tokiu atveju manoma, jog *skirtumas* tarp jų turi būti ignoruojamas tarsi nesvarbus ar neesminis, refleksija apsiriboja abstrakčiomis kategorijomis; ir atmeta tam tikrą turinį, kuriam tose kategorijose, žinoma, negalima aptikti jokio principo. [*Ibid.*]

Ir toliau jis nurodo, kad

Tokia intelektualinė pozicija, kuri reiškiasi tokiais formaliais požiūriais, teikia neribotų galimybių kelti sąmojingus klausimus, išsakyti mokslingas mintis ir originalius palyginimus. [93]

Bet, tvirtino jis, tokie „apmąstymai" bus tuo labiau „nuostabūs",

kuo mažiau apibrėžti, ir kuriuos tuo lengviau galima nuolat atnaujinti ir keisti, kuo mažesnė galimybė pasiekti svarbių rezultatų ir prieiti prie kokių nors patvarių ir protingų išvadų. [*Ibid.*]

Tuo remiantis, primygtinai tvirtino Hegelis, neįmanoma būti tikram, ar laikui bėgant pereidama iš vienos civilizacijos į kitą žmonija progresuoja. Be to, toks formalizmas tampa moralinio reliatyvizmo, kurio epistemologinis atitikmuo jis yra, grobiu.

Panašiai yra ir su kita, romantizmo puoselėjama formalizmo rūšimi, kuri konkretų ir unikalų individą laiko formos darna, priešpriešindama jį rūšiai, giminei ir klasei, kuriai jis priklauso. Hegelis atkreipė dėmesį taip pat į esmiškai amoralią – ar nemoralią – tokio požiūrio potekstę. Tai yra „kažkas formalaus, nes siekia tik suskaidyti turinį, kad ir koks jis būtų, į sudedamąsias dalis ir jas išsakyti savo apibrėžimais ir mąstymo formomis" (94). Tad, sakė jis, tie (romantiniai) filosofai, kurie skelbiasi visur randą vienodai gausių (ar vienodai menkų) „genijaus, poezijos, ar netgi filosofijos" apraiškų, nepajėgia pamatyti skirtumo tarp formos ir turinio ir atpažinti unikalų pastarojo savitumą, o kartu jo formą atpažinti kaip brangų įrodymą, kad dvasia vienodai yra pasiskirsčiusi visame pasaulyje. Žinoma, sako Hegelis, „visos pasaulinės istorinės

tautos turi poeziją, plastinį meną, mokslą ir filosofiją"; tačiau, tvirtino jis,

ne tik jų stilius ir bendra kryptis, bet ir turinys yra skirtingi, ir šitas turinys siejasi su svarbiausiuoju – protingumo – skirtimu. [96]

Todėl „bergždžia" „pasipūtusiai estetinei kritikai" reikalauti, kad visa, kas mums patinka, nepriklausytų nuo materialiojo, t.y. substancinio, turinio elemento ir kad dailusis menas siektų gražios formos pačios savaime, didingos fantazijos ir t.t., ir kad kaip tik pastaruosius dalykus gerbtų ir jais mėgautųsi liberalus ir išlavintas protas (*Ibid.*). Hegelio nuomone, sveikas protas negali „pakęsti tokių abstrakcijų, nes egzistuoja ne tik klasikinė *forma*, bet ir klasikinė turinio sandara; be to, meno kūrinyje forma ir turinys susiję taip glaudžiai, kad forma gali būti klasikinė tik todėl, kad klasikinis yra turinys" (96).

Visa tai kartu naudojama pasmerkti tam, kas dabar vadinama istorinės analizės „lyginamuoju metodu"; tai – forma, kurią metaforinė sąmonė įgyja, kai ji teoriškai perteikiama į metodą. Metaforiniu istorijos vaizdavimo būdu Hegelis piktinasi dar aršiau nei metoniminiu, nes jo pasitelktų formalistinio aiškinimo ir epinių struktūrų, kurias jis naudoja savo pasakojamoms istorijoms apibūdinti, pasekmės moralės požiūriu dar pavojingesnės. Mechanicistinės aiškinimo teorijos ir jų skatinami absurdiški istorijos siužetai bent jau nesistengia plėtojamų procesų beprasmybės pridengti dėmesį atitraukiančiais plepalais apie viso to „grožį". Jie netgi gali pagrįsti savitą tragišką pasaulio pagavą – tokią kaip graikų tragedijos, kur likimas suvokiamas kaip „akla lemtis"; tai savo ruožtu galėtų tapti stoiškos tvirtybės pagrindu. Tačiau galiausiai mechanicizmas ir juo kaip meninio vaizdavimo principu remiantis sukurta absurdo tragedija gali – kaip galų gale ir atsitiko senovės Graikijoje – paskatinti tiek epikūrišką, tiek stoišką moralinį atsaką. Jei neatsiranda principo, įgalinančio visą žmogaus galimybių ir lemties, laisvės ir suvaržymo spektaklį paversti *drama*, turinčią specifinę racionalią ir sykiu moralinę reikšmę, ironiška sąmonė, kuria savo refleksiją pradeda paties Hegelio epochos mąstymas, linkusi tapti sielvartavimu ar egoistiniu nuolaidžiavimu sau, kuris gali priartinti pačios civilizacijos baigtį.

§ *Kalba, menas ir istorinė sąmonė*

Dažnai nepastebima, kad istorijos rašymo ir visą istoriografijos (priešpriešinamos istorijos filosofijai) problemą Hegelis kur kas visapusiškiau nagrinėjo savo *Enciklopedijoje* ir *Estetikos paskaitose* negu *Istorijos filosofijos paskaitose*. Istorijos „mokslo", kurį jis siekė sukurti savo *Istorijos filosofijoje,* sampratą Hegelis suformavo kaip *postistorinės* sąmonės, „reflektuojančių" istorikų sukurtų darbų *filosofinio* apmąstymo produktą. Tačiau *Estetikos paskaitose* Hegelis išplėtojo paties istorijos rašymo teoriją; jį jis laikė vienu iš žodinių *menų,* todėl paklūstančiu estetinės sąmonės imperatyvams. Tad, siekiant išryškinti specifinį jo „istorinio darbo teorijos" turinį, verta pasigilinti, kuo šiame kontekste Hegeliui buvo svarbus istorijos rašymas ir istorinė sąmonė.

Trečioje savo *Estetikos paskaitų* dalyje Hegelis kalba apie žodinius menus. Iš pradžių apibūdinęs poetinę išraišką apskritai, toliau jis aptaria prozos ir poezijos skirtumą. Poezija, sako jis:

> yra senesnė nei meniška išdailintos prozos forma sumodeliuota kalba. Ji – *pirminis vaizdingas tiesos sugriebimas, pažinimo* forma, kuri dar *nepajėgia atskirti universalios formos nuo jos gyvos egzistencijos atskirame* objekte, dar neskiria *dėsnio ir reiškinių, tikslo ir priemonių,* ir *nesieja jų vieno su kitu priklausomai nuo žmogaus mąstymo proceso,* bet *viena suvokia tik per kitą ir kitame.* [IV, 22 (vokiškame leid., 240); kursyvas H.W.]

Šis poezijos kaip pažinimo formos apibūdinimas lygiai toks pat, kaip Vico, t.y. ji suvokiama kaip *metaforinis* pasaulio *matymas,* potencialiai galintis generuoti kitus tropologinės redukcijos ar išplėtimo būdus, būtent metonimiją, sinekdochą ir ironiją. Toliau Hegelis sako: „šis būdas aprėpti, perrengti ir išreikšti faktą yra visiškai grynai teorinio pobūdžio [*rein theoretisch*]. Poezijos objektas yra ne pats faktas ir jo kontempliatyvi egzistencija, bet konstrukcija [*Bilden*] ir kalba [*Reden*]" (*Ibid.* [241]). Poezijoje, tęsė jis, tai, kas išreiškiama, paprasčiausiai naudojama verbalinės „saviraiškos" idealui pasiekti. Ir toliau jis pateikia fakto poetizavimo pavyzdį – Herodoto užrašytą dvieilį, kuriuo graikai pagerbė istorinio įvykio – Termopilų mūšio metu žuvusiųjų atminimą. Užrašas sako:

Šitoje vietoje kadaise prieš tris milijonus kovojo
Peloponeso karių tūkstančiai tik keturi
[Herodotus, *Hystories*, kn. VII, sk. 228, p. 494]

Hegelis nurodo, kad šio dvieilio turinys paprasčiausiai yra *faktas*, kad 4000 peloponesiečių tam tikru metu ir tam tikroje vietoje kovėsi su trimis milijonais. Tačiau svarbiausias šio dvieilio tikslas – „sukomponuoti" užrašą, kuris „šiuolaikiniam pasauliui ir ateities kartoms perduoda istorinį faktą, ir tik tam jis yra skirtas" (*Estetikos paskaitos*, 23 [241]). Išraiškos būdas yra „poetinis", sako Hegelis, nes „užrašas liudija save esant veiksmu [*poiein*, ποιετν]", kuris perteikia turinio paprastumą, o kartu išreiškia šį turinį, turėdamas „apibrėžtą tikslą". Kalbos, įkūnijančios šią idėją, tęsė jis toliau, „vertė yra taip iškelta", kad mėginama ją skirti nuo įprastos kalbos, ir todėl „sakinio vietoje turime dvieilį" (*Ibid.*). Sakinio turinys tad tapo ryškesnis ir akivaizdesnis, nei jis būtų buvęs išreikštas paprastu proziniu pranešimu apie įvykį, nutikusį tam tikru metu ir tam tikroje vietoje. „Prozinis" teiginys apie šį faktą nepakeistų turinio, bet ir *neišsiskleistų* kaip ta intymi turinio ir formos sąjunga, atpažįstama kaip specifinė poetinė ištara.

Prozinė šneka, įrodinėjo Hegelis, suponuoja „prozišką" gyvenimo būdą, kurį reikėtų spėti atsiradus jau *po* tos žmogiškos sąmonės stadijos, kurioje kalba buvo „poetiška be jokios [sąmoningos] intencijos" (*Ibid.*). Prozinė kalba suponuoja postmetaforinės sąmonės evoliuciją; tokia sąmonė „susijusi su apibrėžtomis aplinkybėmis ir objektyviu pasauliu apskritai, su ribotomis mokslo ar supratimo kategorijomis" (24 [242]). Pasaulis, kuriame išsiskleidė proziškas kalbėjimas, reikia manyti, buvo suskaldytos patirties, iš kurios buvo atimtas jos idealumas bei sugebėjimas akimoju aprėpti reikšmę, kuri prarado savo turtingumą ir gyvybingumą, pasaulis. Susiskaldymo ir priežastinio determinizmo grėsmės akivaizdoje sąmonė išrado naują pasaulio suvokimo būdą, „spekuliatyvųjį mąstymą", kuris „ne nurimsta pasitenkinęs diferenciacijomis ir išoriniais santykiais, tinkančiais supratimo koncepcijoms ir dedukcijoms", o „sujungia jas į laisvą visumą" (25 [243]). Tad sinekdocha projektuoja – priešindamasi metonimiškai matomam pasauliui ir kaip jo antitezę – „naują pasaulį". Bet kadangi šis naujas

pasaulis egzistuoja tik sąmonėje, o ne tikrovėje (ar bent jau *nejaučiama* jo ten egzistuojant), sąmonei iškyla problema šį naują pasaulį susieti su konkrečių dalykų pasauliu. Poeto užduotis, daro išvadą Hegelis, sutaikyti pasaulį, egzistuojantį mintyje, su konkrečių daiktų pasauliu, bendrybei vaizduoti pasitelkiant atskirybę, o abstraktybei – konkretybę.

Tad poetinė raiška siekia sugrąžinti proziškam pasauliui prigimtinį idealumo įsisąmoninimą. Ankstesniais laikais, kai poezijos ir prozos skirtumas nebuvo toks ryškus, koks tapo progresuojant mokslui ir filosofijai, poeto užduotis buvo lengvesnė – paprasčiausiai viskam, kas „svarbu ir skaidru kasdienės sąmonės formose", suteikti gelmę. Tačiau iškilus aukštesnei civilizacijai, kurios gyvenimo „proza į savo matymo būdą įtraukė visą sąmoningo gyvenimo turinį, paženklindama jį visą ir kiekvieną jo dalį, menas ir poezija verčiami imtis vėl viską išlydyti ir nukaldinti tą patį iš naujo" (26 [244]). Reiškia, ji ne tik turi

nusikratyti kasdienės sąmonės prisirišimo prie viso, kas yra indiferentiška ir atsitiktina, ir [...] mokslinį fakto kosmoso matymą iškelti į tokį lygį, kuriame protas giliau į jį įsiskverbtų, ar [...] spekuliatyvią mintį išversti į vaizduotės kalbą, įkūnyti ją paties mąstymo sferoje; toliau ji turi kasdienės sąmonės įprastą *reiškimosi būdą* įvairiais būdais paversti poezijai tinkama kalba; ir nepaisant visų apgalvotų tokio supriešinimo ir tokio proceso skatinamų intencijų, viską pateikti taip, kad atrodytų, jog nebuvo jokio tikslo, ir išlaikyta tikra laisvė, svarbiausia bet kokiam menui. (*Ibid.* (244–245))

Ir, nurodęs poetinės sąmonės turinį ir formą, Hegelis toliau „istorizuoja" pačią poetinę sąmonę, nustatydamas įvairių jos klestėjimo ir nuosmukio periodų vietą bendroje sąmonės istorijoje, kurią plėtoja *Dvasios fenomenologijoje, Teisės filosofijoje* ir *Istorijos filosofijoje*.

Tad poezija gimsta iš sąmonės atsiskyrimo nuo jos objekto, iš poreikio (ir pastangos) dar kartą su juo susijungti. Šis esminis atskyrimas sukuria dvi pagrindines poezijos klases: klasikinę ir romantinę, kurios atitinkamai iškelia bendrybę ir atskirybę, objektyvią ir subjektyvią raišką. Įtampa tarp dviejų poezijos klasių savo ruožtu sukuria tris pagrindines poetinės kompozicijos rūšis: epinę, lyrinę

ir draminę; pirmos dvi vidujybę ir išorybę vaizduoja nuostabiai stabiliomis pasaulio perspektyvomis, o trečioji išreiškia poetinės vaizduotės pastangas įsivaizduoti *judesį*, kuriuo paaiškinama ši įtampa ir pasiekiama subjekto ir objekto vienybė.

Epas, sako Hegelis, „pateikia mums platų išorinio pasaulio vaizdą; beje, jo epizodų ir žygdarbių aprašymai netgi prailgsta, o vis didėjant dalių izoliacijai, atrodo, nukenčia visumos vienovė". Lyrika „parankiai kinta priklausomai nuo jos tipų kaitos; ji prisitaiko prie įvairiausių vaizdavimo būdų: vienu atveju ji paprasčiausiai pasakoja, o kitu – ypač ryškiai išreiškia emocijas ar pasineria į apmąstymus; dar kitu – suvaržo savo vizijas" ir t.t. Priešingai nei epas ir lyrika, drama „reikalauja stipresnės išorinės ir vidinės tikrovės jungties", net jei specifiniais atvejais jos kūrybiniu principu ir gali būti pasirinktas klasikinis ar romantiškas *požiūris* (37 [256–257]).

Tad poezijos svarstymą Hegelis pradėjo aptardamas kalbą kaip žmogaus tarpininkavimo tarp savo sąmonės ir pasaulio, kuriame gyvena, instrumentą, tęsdamas jis išskyrė skirtingus pasaulio suvokimo būdus, tada nurodė poezijos ir prozos, klasikinės ir romantinės jų formų skirtumus ir epinės bei lyrinės pastarųjų formų skirtumus; ir baigdamas aptarė dramą, meno formą, vaizduojančią judesio, pataisančio skilimo būseną, tipą. Svarbu, jog tai atlikęs, Hegelis tuoj pat ėmė aptarinėti *istoriją* – prozos formą, veikiančią taip pat tiesiogiai, kaip ir poezija, o ypač artimą dramai. Iš tiesų Hegelis ne tik istorizavo poeziją ir dramą, jis poetizavo ir dramatizavo pačią istoriją.

§ Istorija, poezija ir retorika

Istorijos rašymą kaip meno formą Hegelis nuosekliai aptaria tarp diskusijų apie poeziją ir retoriką. Istorijos rašymo vieta tarp šių dviejų formų – vienos, siekiančios išreikšti tikrovės idealumą, ir antrosios, besidominčios pragmatiniu kalbinių priemonių vartojimu – leidžia nuspėti jos panašumą į dramą, kuri (kaip nurodyta anksčiau) yra meninė *tarpininkavimo* tarp epinio ir lyrinio jautrumo

forma. Istorija proza perteikia dialektinius mainus tarp išorybės ir vienybės taip, kaip šie mainai yra *išgyvenami*; būtent tokiu būdu drama poetiškai perteikia šiuos mainus taip, kaip jie *įsivaizduojami*. Ir iš tiesų, Hegelis beveik nepaliko vietos abejonėms, kad, jo nuomone, tiek istorinio, tiek draminio vaizdavimo formos aspektai yra tie patys.

„Kalbant apie istoriją", sako jis, „mums negali kilti jokių abejonių, kad mes joje randame plačias galimybes plėtoti vieną tikrai meninės veiklos aspektą", nes

> Žmonijos religinio ir pilietinio gyvenimo evoliucija, garsiausių asmenybių ir tautų, savo veikla išryškinusių kurios nors iš šių sričių, religinės arba pilietinės, gyvenimą, veiksmai ir likimai suponuoja arba didingą tokio veikalo pabaigą, arba visišką jo nesėkmę pasakyti tai, ką nori. Istorinis vaizdavimas iš tokių dalykų ir komponentų išrenka išskirtiniausius, visapusiškiausius, įdomiausius; kad ir kiek mūsų istorikas privalo triūsti atkurdamas tikrą istorinį faktą, jo genijui ne mažiau svarbu mūsų išradingai vaizduotei pateikti margą įvykių ir veikėjų turinį, sukurti jį iš naujo, ir išryškinti jį mūsų intelektui. [38 (257)]

Tai reiškia, kad, visų pirma, istorikas negali „pasitenkinti atskirų faktų sąrašu", bet verčiau turi stengtis „paversti medžiagą darnia visuma; pavienius bruožus, atsitikimus ir veiksmus jis turi suvokti ir aprėpti vienijančia idėja" (*Ibid.*) Tokio turinio sujungimas su jį visą tinkamai aprėpiančia vaizdavimo forma leis istorikui sukonstruoti pasakojimą, kurio veiksmą palaikys įtampa tarp dviejų specifiškai žmogiško gyvenimo apraiškų. Šios apraiškos yra ir atskiros, ir bendros.

Didis istorinis pasakojimas – toks, kokių sukūrė Herodotas, Tukididas, Ksenofonas, Tacitas „ir dar keletas kitų" – piešia „aiškų tautos, epochos, išorinių sąlygų ir minimų asmenybių dvasinės didybės ar silpnybės paveikslą taip gyvai ir išsamiai, kaip būdinga tik jų pasakojimams"; o kartu „iš šių konkrečių esinių jis išveda „asociacijos saitus", kuriais „skirtingos paveikslo dalys" transformuojamos į suprantamą „idealios istorinės prasmės" visumą (*Ibid.* [258]). Tai leidžia manyti, jog istorinė analizė vyksta ir metonimiškai, ir sinekdochiškai: vienu metu objektas ir suskaidomas į konkrečias priežastinių jėgų apraiškas, kurias reikėtų manyti esant

jų pasekmėmis, ir ieškoma sąsajų, kurios šiuos esinius susietų į vis dvasingesnių visumų hierarchiją. Tačiau dirbdamas istorikas negali nei naudotis „laisve", į kurią gali pretenduoti tikras poetas, nei siekti tikslo kaip oratorius. Pirmasis gali laisvai sukurti „faktus", kokių jam reikia, antrasis – juos atrinkti pagal specifinius jo kuriamos kalbos tikslus. Istorijos vieta kažkur tarp poezijos ir retorikos, kadangi nepaisant poetinės formos, jos turinys prozinis. Hegelis išdėstė tai taip: „Ne jos rašymo maniera išimtinai, bet jos *turinio* prigimtis istoriją paverčia proza" (39 [258]).

Istorija susijusi su „gyvenimo proza", su specifine „bendro gyvenimo" (*Gemeinwesen*) medžiaga, ar tai būtų bendri religiniai įsitikinimai, ar valstybė ir jos teisė, institucijos ir priemonės, kuriomis individai verčiami paklusti valstybės vertybėms (*Ibid.*). Šiame bendrame gyvenime, rašo Hegelis, atsiranda jėgų, verčiančių „arba išlaikyti esamą tvarką, arba keistis", todėl mes turime manyti egzistuojant ir vieną, ir kitą tikslą, palaikančių individų. Trumpai tariant, istorinį procesą visų pirma sukuria konfliktas, kylantis bendro gyvenimo stiliaus kontekste ir visame tokių bendrų gyvenimo stilių komplekse, nusistovėjusios formos ir ją pakeisti siekiančios jėgos konfliktas, arba įsigalėjusios jėgos ir individo, kuris jai priešinasi, gindamas savo pajaustą autonomiją ir laisvę, konfliktas. Tokia, trumpai tariant, būna klasikinės tragedijos *ir* klasikinės komedijos klasikinė situacija.

Visuomeninis žmogaus gyvenimas nėra tiesiog epinis gyvenimas, kuris, nepaisant judraus, spalvingo ir smarkaus veiksmo, iš esmės lieka, koks buvęs. Pirmame plane, paprastų žmonių įprasto bendro gyvenimo fone, pasirodo didžios asmenybės ir *epinę situaciją* paverčia *tragišku konfliktu*, kuriame netriumfuoja nei grynas grožis, nei plika jėga, bet kuriame dvi besivaržančios teisės, du vienodai pateisinami moraliniai principai susiremia kovoje, kad būtų nuspręsta, kokia specifinė visuomenės *forma galėtų* įkūnyti žmogišką gyvenimą. Dėl šios priežasties Hegelis įsivaizdavo istorijos dramoje veikiant tris pagrindines veikėjų kategorijas: didingus, menkus ir nedorus (herojus, paprastus žmones ir nusikaltėlius.)

Šie žmonės būna didingi ir išskirtiniai tiek, kiek jie, jų įtakingos asmenybės darbuojasi vardan bendro tikslo, slypinčio už jiems priešiškų

aplinkybių idėjos; jie būna menki, kai jiems nepavyksta prilygti reikalavimams, keliamiems jų jėgoms; jie tampa nedorais, kai, užuot kovoję dėl praktinių laikmečio poreikių, jie pasitenkina duodami valią individualiai jėgai, kuri dėl joje glūdinčio kaprizingumo yra svetima bet kokiam bendram tikslui. [40 (259)]

Šis „istorinių" asmenybių tipų katalogas glaustai pakartoja pačios poezijos analizės kategorijas, tik metonimiškai, pagal priežastinį veikimą. Bet, kaip Hegelis nurodo *Teisės filosofijoje*, istorinio lauko nereikia suvokti vien tik kaip brutalios jėgos lauko. Mat ten, kur vyrauja tokia jėga, kur ji nekonfliktuoja su bendresniu principu – su „bendru grupės gyvenimu" – nėra jokio tikro istorinio konflikto, todėl nėra ir jokio specifinio „istorinio įvykio". Hegelis tai pakankamai aiškiai išdėsto pastraipoje, sekančioje aukščiau cituotą pastraipą. Kai viena iš išvardytų sąlygų tampa *bendra sąlyga*, kai egzistuoja vieno žmogaus tironija, papročio tironija (t.y. paprastų žmonių tironija) ar chaoso tironija, „nėra jokio tikrai [istorinio] turinio ar pasaulio situacijos, kurią pirmojoje mūsų svarstymų dalyje nustatėme esant būtina poezijos menui" ir kuri yra bet kokio specifinio žmogiško kūrybingumo sąlyga (*Ibid.*), nes:

Net asmeninės didybės atveju pasišvęsti būtinas tikslas yra aiškiau ar ne taip aiškiai duotas, numanomas, ir primestas, ir šiuo mastu yra neįmanoma individualybės vienybė, kuri reiškia, jog visa asmenybė turi būti tapati sau, pati sau tikslas, trumpai tariant, nepriklausoma visuma. Mat kad ir kiek tokie individai ieškotų tikslų savo pačių ištekliuose, istorijos [studijų] objektas bus ne tiek jų sielų ar mąstymo laisvė ar jos trūkumas, kiek įgyvendintas tikslas ir to rezultatai – įtaka jau egzistuojančiam ir nuo individualybės nepriklausančiam realiam pasauliui. [*Ibid.*]

Be to, priduria Hegelis, istorija yra kur kas įvairiapusiškesnė, joje daugiau atsitiktinumų, daugiau subjektyvumo, išryškėjančio perteikiant aistras, nuomones ir likimus, „kurie šiame proziškame gyvenime atskleidžia kur kas daugiau ekscentriškumo ir įvairumo nei poezijos, kuri, nepaisant visos įvairovės, turi laikytis to, kas galioja visais laikais ir visose vietose, burtai" (*Ibid.* [259–260]).

Pagaliau istorija susijusi su planais ir tikslais, įgyvendinamais tam tikrų asmenybių bei grupių, reikalaujančiais varginančio darbo atrasti priemones, tinkamas tiems tikslams įgyvendinti – proziškos,

net utilitarinės veiklos; o šios veiklos įrodymai turi būti aprašyti istoriniame darbe. Toks dėmesys praktinės veiklos detalėms, kurias reikia paremti istoriniais šaltiniais, o ne vien tik poetine ar spekuliatyvia istoriko nuojauta, jo darbą paverčia kur kas proziškesniu nei poeto ar filosofo.

Iš to seka, anot Hegelio, kad istorikas neturi teisės „išbraukti iš savo medžiagos šių proziškų bruožų ar paversti juos kitokiais, *poetiškesniais*; jo pasakojimas turi apglėbti viską, ką jis mato prieš save, ir tokia forma, kokią randa, nieko nepridėdamas [*ohne umzudeuten*] ir net nesupoetindamas" (41 [260]). Kad ir kiek jo mintis veržtųsi pagauti idealią miriadų jo suvokiamų įvykių formos reikšmę, jam neleidžiama „visiškai pajungti šiam tikslui nei aplinkybių, nei veikėjų, nei įvykių", nors jis ir gali „iš savo tyrimo pašalinti visiškai atsitiktinius ar nereikšmingus dalykus" (*Ibid.*). Istorikas, „trumpai tariant, privalo leisti jiems pasirodyti visiškai objektyviai atsitiktiniams, priklausomiems ar paslaptingai kaprizingiems" (*Ibid.*). Tai reiškia, kad istoriko vaizduotė vienu metu turi darbuotis dviem kryptimis: *kritiškai*, kad leistų jam nuspręsti, ko galima neįtraukti į istorinį aprašymą (nors jis negali nieko prikurti ar pridurti prie žinomų faktų); ir *poetiškai*, kad taip atvaizduotų įvykių sumaištį, visą jos gyvybingumą ir individualybę, jog jie tarsi išnirtų prieš skaitytojo akis. Kritinė istorinės sąmonės funkcija veikia tik atmesdama. Sintetinė jos funkcija veikia tik įtraukdama. Mat net jei istorikas savo aprašymą papildo savo asmeniniais filosofiniais apmąstymais, „siekdamas užčiuopti absoliučius šių įvykių pagrindus, [...] jam vis tiek draudžiama, kalbant apie tikrą įvykių struktūrą, perimti išimtinę poezijos teisę ir šią savarankišką išvadą laikyti pačiu svarbiausiu faktu" (42). Istorikui negalima imtis metaistorijos, nors spekuliatyviai jis gali suvokti galimos metaistorinės sintetinančos vizijos pagrindus, nes:

> Vien tik poezija yra visiškai laisva be jokių suvaržymų valdyti duotą medžiagą taip, kad ji taptų net išorinių sąlygų atžvilgiu suderinama su idealia tiesa.

Šiuo požiūriu retorika yra laisvesnė už istoriją, kadangi oratoriaus menas sukurtas kaip priemonė praktiniams tikslams pasiekti, kaip kad poeto menas – idealiems tikslams pasiekti; oratoriui

leidžiama naudoti istorinius faktus kaip tinkamam, atrenkant ir pritaikant juos jo numatytam tikslui (43).

Tad Hegelis vis pasitelkia skirtį tarp „pirmapradės" ir „reflektyviosios" istoriografijos, kurią *Istorijos filosofijos* įvade jis nubrėžė remdamasis tuo, kad pirmoji yra iš principo poetiška, o antroji – vis labiau proziška, ir skirtumą tarp visuotinio, pragmatinio ir kritinio reflektyviosios istoriografijos tipų. Visuotinė istorija, kaip jis nurodo, yra poetiškiausia, nes savo objektu ji pasirenka visą žinomą istorinį pasaulį ir atsižvelgdama į suvokiamas idealias formas metaforos būdu formuoja jį kaip darnią poetinę visumą. Pragmatinė istoriografija, rašoma paskatinta impulso ir skirta kokiam nors reikalui ar praktiniam tikslui, pakyla virš visuotinės įvairovės, kadangi ja pereinama nuo poetinio prie retorinio istorijos užduoties supratimo, nuo visumos idealumo vizijos prie žinojimo, kaip visumos viziją naudoti. Keleto tokių konfliktuojančių istorinio proceso vizijų atsiradimas įkvepia „kritinį" paties istorijos rašymo apmąstymą, kuris savo ruožtu leidžia įsisąmoninti galimą visumos idealybę, apmąstomą sinekdochiškai. Tai paruošia kelią paties Hegelio filosofinei istorijai, kuri turėjo išaiškinti išankstines prielaidas ir minties formas, kurios galėtų esmiškai poetines istoriko įžvalgas sukaupti sąmonėje ir transformuoti jas į komišką viso proceso viziją. Bet tai – ne istoriko, o istorijos filosofo užduotis; istorikas, kaip Tukididas, turi likti arčiau poetinio pasaulio matymo, arčiau metaforinio susitapatinimo su savo objektu, bet kartu turi būti ir savikritiškesnis, geriau įsisąmoninęs supratimo, poetines įžvalgas paverčiančio racionalesnio žinojimo turiniu, tipus.

§ Galimos siužeto struktūros

Tai atveda mane prie Hegelio teorijos apie siužeto suteikimą istorijai. Aptardamas šį dalyką, nuo svarstymų apie istoriją kaip apie objektą, turinį, kurio formą istorikas turi užčiuopti ir paversti pasakojimu, aš pereinu prie svarstymų, kuriuose suteikta forma, jau sukurtas pasakojimas tampa turiniu, refleksijos, racionaliai pagrindžiančios tiesos apie istoriją apskritai, objektu. O tai iškelia galimo

šios tiesos turinio ir jos patvirtinimo formos problemą. Hegelis šią problemą sprendė taip: tiesos, vaizduojamos aukščiausio lygio istoriniame pasakojime, yra tragedijos tiesos, bet šios tiesos tik poetiškai čia vaizduojamos kaip istorinio vaizdavimo formos, kurių turinys yra tikros gyvenimo dramos, asmenybių ir tautų išgyventos tam tikru metu ir tam tikroje vietoje. Tad norint išgauti formoje, kuria pateikiami istoriniai aprašymai, slypinčią tiesą, reikalinga filosofinė refleksija. Kaip meno filosofas savo tyrimo objektu pasirenka įvairias meno kūrinių, atsiradusių pasaulio istorijoje, formas, taip istorijos filosofas savo objektu pasirenka įvairias istorikų per pačią istoriją parašytų istorijų formas. Šias istorijas jis traktuoja kaip formalias sistemas, kurios pasakojimą apie gyvenimą gali išskleisti vienu iš keturių būdų: epo, tragedijos, komedijos, satyros, arba kokios nors jų kombinacijos būdu.

Bet, anot Hegelio, epas nėra istoriografijai tinkama forma, nes jis nenumato galimybės esmiškai keistis. Tas pat pasakytina apie satyrą, nes, nors ji ir pripažįsta keitimąsi, ji neužčiuopia jokio esminio pagrindo, įgalinančio įvertinti suvoktus pasikeitimus. Epe viskas yra kaita, suvokiama kaip esmiška nekintamumo priešpriešа; satyroje niekas nesikeičia visuotinės kaitos suvokimo šviesoje (plg. Hegelio pastabas apie Voltaire'o *Henriadą*, 131–132). Tas pat pasakytina apie mišrų (moderniosios) romantinės tragikomedijos žanrą, bandantį tarpininkauti tarp komiškos ir tragiškos pasaulio vizijų, bet tai atliekantį tik formaliai – tame pačiame veiksme jis vaizduoja abiejų pažiūrų atstovus, tačiau niekada jų nesuderina ir nesujungia, o palieka pasaulį tokį pat suskilusį, kokį rado pačioje pradžioje, be kokio nors aukštesnio vienybės principo, kurį sąmonė galėtų paversti savo kontempliacijos objektu, kad paskleistų išmintį apie tokį suskilusį pasaulį.

Hegelis tvirtino, jog į istoriją nukreiptos filosofinės išminties ir į istorijos faktus atsigręžusios istorinės išminties santykis toks pat, koks yra komiškos vizijos ir tragiškos vizijos santykis. Kitaip sakant, filosofija tarpininkauja tarp konkrečių žmonijos istorinės egzistencijos įsikūnijimų, specifinėse istorijose aptinkamų kaip turinys, kuriam ji ieško adekvačios vaizdavimo formos ir siužeto suteikimo būdo. Ir ji tai randa komiškoje vizijoje. Įsisavinęs tragedijos tiesas, mąstymas įgyja būtent komedijos formą.

§ *Tragedija ir komedija kaip giminingos siužeto struktūros*

„Draminis veiksmas, – rašė Hegelis, – neapsiriboja paprastu ir ramiu užsibrėžto tikslo įvykdymu, bet yra visiškai priklausomas nuo konflikto būsenos, žmogiškos aistros ir veikėjų, ir todėl veda prie veiksmų ir atoveiksmių, savo ruožtu išprovokuojančių tolesnę konflikto ir susiskaldymo atomazgą" (249). Tad formalūs draminio veiksmo bruožai lygiai tokie pat kaip istorinio veiksmo:

> Tai, ką turime prieš akis [...] yra apibrėžti tikslai, įkūnyti gyvų asmenybių ir konfliktu persisunkusių situacijų; mes matome, kaip jie paskelbiami ir ginami, kaip jie vienas su kitu bendradarbiauja arba konfliktuoja – viso to išraiška akimirksniu kaleidoskopiškai mainosi; be to, taip pat matome ir galutinį rezultatą, numanomą ir kylantį iš šios susipinančių ir priešiškų žmogiško gyvenimo, judėjimo ir veiksmo gijų visumos, kuri, nepaisant visko, turi pasiekti savo ramybės atomazgą. [249–250 (475–476)]

Tad draminis veiksmas pakyla virš epinių arba objektyvių ir lyrinių arba subjektyvių požiūrių ir juos aprėpia; pati drama nei vieno, nei kito neperima kaip savo pozicijos, bet laviruoja tarp jų taip, kad abu išlaikytų sąmonėje. Todėl galima teigti, kad drama plėtojasi ironiškai, kadangi jos dialektinė požiūrių kaita yra ne kas kita kaip ironiška perspektyva (251–252; plg. Burke, *Grammar*, 511–517).

Anot Hegelio, drama prasideda suvokus visų tikrovės perspektyvų vienpusiškumą ir veržiasi „išsklaidyti jėgų, kurios įsitvirtina dramos veikėjuose, vienpusiškumo aspektą" (*Estetikos paskaitos*, IV, 255). Ir, priduria Hegelis:

> Taip būna nepriklausomai nuo to, ar jos kaip tragedijoje viena kitai aršiai priešinasi, ar, kaip komedijoje, jas atskleidžia patys veikėjai, ir jos išsisprendžia be tolesnio tarpininkavimo. [256]

Ši pastraipa yra svarbi, nes ja užsimenama, kad komedija ir tragedija, Hegelio nuomone, nėra priešingi būdai žvelgti į tikrovę; į konfliktą jos žvelgia iš skirtingų veiksmo pusių. Į veiksmo, vykdomo turint tam tikrą intenciją, kulminaciją tragedija žiūri iš veikėjo, kuriam pasaulis vienu metu atrodo ir priemonė, ir kliūtis jo

tikslui įgyvendinti, pozicijos. Komedija atsigręžia į šio skilimo pasekmes būdama jau anapus atomazgos, per kurią tragedija vedė savo žiūrovus, net jei pastarosios veiksmas protagonistą ne nuvedė į ją, o sunaikino pakeliui. Taigi kaip ir istorinės situacijos, draminės situacijos prasideda suvokus konfliktą tarp tiek materialiai, tiek socialiai jau susiformavusio ir susiklosčiusio pasaulio (pasaulio, tiesiogiai atskleidžiamo epe) ir sąmonės, nuo jo atsiskyrusios ir individualizuotos kaip savitikslės, įgyvendinančios savus tikslus, tenkinančios savus poreikius ir pildančios savo (vidinio, lyrika išreiškiamo pasaulio) troškimus. Bet užuot sustojęs apmąstyti tokią susiskaldymo būseną, dramas kuriantis menininkas toliau kontempliuoja konfliktų, kylančių dėl tokio asimptotiško individualios sąmonės santykio su savo objektu, tipą. Atomazgos pobūdis ir joje atspindėtos išminties gelmė sukurs trijų rūšių poetinės ir nelyrinės dramos formas: tragediją, komediją ir (satyrą atitinkančią) socialinę pjesę – mišrų žanrą, siekiantį laviruoti tarp tragedijos ir komedijos įžvalgų.

Tragiško veiksmo turinys, rašė Hegelis, yra toks pat kaip istorijos: mes tiesiogiai jį matome tragiškų veikėjų tiksluose, bet jį visiškai *aprėpiame* tik kaip „jėgų, kurių pateisinimas glūdi jose pačiose ir kurios savarankiškai realizuojamos valinga žmonijos veikla“, pasaulį (295). Šis savarankiškas pasaulis yra šeimyninis, socialinis, politinis ir religinis civilizuotos visuomenės gyvenimas, pasaulis, bent jau implicitiškai pripažįstąs ir individualaus savitumo siekimo, ir bendruomenės įstatymų, ir moralės teisėtumą. Šeima, visuomenė, religija ir politika suteikia veiksmų, kuriuos mes vadiname „herojiškais“ pagrindus: „Tvirtumas ir nuoseklumas dera tikrai „tragiškiems“ *veikėjams*. Jie visiškai tokie, kokius juos įgalina ir verčia būti esminė jų vaidmens idėja. Jie nėra vien tik įvairialypė, eilėmis vaizdų pristatoma visuma, tinkama epo manierai.“ Jie yra ne tiesiog individualybės, bet vientiso charakterio asmenybės; tai juos įgalina atstovauti įvairiems „bendro gyvenimo“ aspektams arba būti laisvais, įsitvirtinti siekiančiais veikėjais (295–296). Ir tragiško konflikto, ir istoriškai reikšmingo konflikto atveju patį konfliktą sukelia arba bendras gyvenimas, arba įsitvirtinti siekianti asmenybė.

Tragiškos dramos objektu tampa ne pats konfliktas (kaip dažniausiai būna epe), bet veikiau atomazgos būsena, kuri pakeičia ir herojų, ir bendrą gyvenimą, ir kuri yra anapus šio konflikto:

Tragedijoje individus į sumaištį nubloškia abstrakti jų išgrynintos valios ir charakterio prigimtis arba jie priverčiami rezignuoti ir pripažinti tai, kam anksčiau visa širdim priešinosi. [301]

Komedija pasiekia susitaikymo viziją „kaip visiško individų subjektyvumo pergalę viską ištirpdančiu individų juoku, kurį paverčia šio gyvenimo aplinka" (*Ibid.)* Trumpai tariant, bendras komedijos pamatas yra „pasaulis, kuriame sąmoningai veikdamas žmogus sukuria save visišku viso to, kas kitais atvejais sudaro esminį jo žinių ir pasiekimų turinį, šeimininku; to pasaulio tikslai nuolat atmetami taip nepakankamai pagrįsti" (*Ibid.).*

Vargu ar galima geriau apibūdinti pasaulį, į kurį *Istorijos filosofijoje* žvelgiama iš filosofinio individualių istorinių gyvenimų tragedijos apmąstymo perspektyvos. Komiškos vizijos esmę turėtų atskleisti ne satyrinės refleksijos apie to, kas yra, ir to, kas turėtų būti, priešprieša, kuri yra herojiško subjekto moralinio konflikto pagrindas, bet veikiau „begalinis geranoriškumas ir pasitikėjimas, pajėgūs pakilti virš savo pačių prieštaravimų ir nepatirti nei graužiančio kartėlio, nei nesėkmės pojūčio" (302).

Komiška mąstysena yra „sveika sielos būsena, kai visiškas savęs įsisąmoninimas įgalina pakelti ir savo tikslų sugriuvimą, ir jų išsipildymą" (*Ibid.*). Būtent todėl, Hegelio nuomone, komedijos veiksmas dar griežčiau reikalauja „atomazgos" nei tragedija (304). „Kitais žodžiais tariant", sako Hegelis, „komedijos veiksmu dar fundamentaliau patvirtinamas prieštaravimas tarp to, kas iš esmės yra teisinga, ir to specifinės realizacijos" (*Ibid.*). Ir to priežastis, tęsė jis, yra ta, kad „traktuojamai kaip tikras menas, komedijai keliama užduotis ne parodyti, jog tai, kas yra esmiškai racionalu, viduje yra iškreipta ir virsta niekais; bet priešingai, kad tai ne tik nesuteikia pergalės, bet netgi pagaliau nepalieka atramos taško kvailybei ir absurdui, klaidingiems prieštaravimams ir priešpriešoms, kurios taip pat sudaro realybės dalį" (*Ibid.*). Tai – tokia sąmonė, kokios agonas nusipelno Aristofano komedijoje, neapšmeižiančioje

nieko, kas etiškai svarbu „visuomeniniame Atėnų gyvenime", o tik „išstato pajuokai klastingą demokratijos augimą, sunaikinusį senąjį tikėjimą ir ankstesnių laikų moralę" (*Ibid.*). Tokia pat sąmonė formuoja pagrindinius istorijos filosofijos bruožus, kurioje „išnyksta tikros regimybės plotmė, adekvati tam, ką galima pavadinti nepriklausoma egzistencija; ir, jeigu tai, kas iš esmės fundamentaliai negali išsilaikyti, virsta niekais kartu su savo plikomis pretenzijomis būti tuo, kas nėra, individas pajaučia, kad šis sunykimas priklauso nuo jo, ir iki galo lieka nepalaužiamas ir geras širdyje" (305).

Kad toks yra būdingas *filosofinis* istorijos *suvokimas*, kurį turi pasiekti atsakinga, proto vadovaujama sąmonė, ir kad jis yra ironijos antitezė, parodo tai, kad satyrinės draminio vaizdavimo formos Hegelis faktiškai nelaiko dramos žanru. Satyrinė drama, jo nuomone, atsiranda tada, kai nepavyksta surasti kokios nors priešiškų žmogiškos egzistencijos pusių – subjektyviosios ir objektyviosios – atomazgos. Geriausia, ką gali pasiūlyti antikinė satyra ir, Hegelio nuomone, modernioji (romantinė) tragikomedija, yra ne „tokių prieštaringų požiūrių priešpriešinimas ar kaitaliojimas", bet „abipusis kompromisas, sumenkinantis šios opozicijos jėgą" (306). Tokia drama, kaip ir tam pačiam žanrui priklausanti „kamerdinerių istoriografija", linksta į grynai asmeninę, „psichologinę" charakterio analizę arba „materialių aplinkybių" pavertimą veiksmą nulemiančiu faktoriumi, tad galų gale nebegalima nei pripažinti, nei nepripažinti kilnius žmones turint kokių nors kilnių savybių (307). Tas pat pasakytina apie naujosios, romantizmo epochos istoriografiją. Istorikas romantikas stengiasi pasislėpti nuo asmenybės realumo ir nuo „likimo", kuris yra ne kas kita kaip „bendras gyvenimas", į kurį jį atvedė sentimentalus protagonisto psichologinių motyvų arba materialaus jo situacijos aspekto kontempliavimas.

§ Istorija savyje ir istorija sau

Istorijos filosofijos įvado pradžioje Hegelis išskyrė tris istorinės sąmonės klases (pirmapradę, reflektyviąją ir filosofinę); antrajai iš jų vienodai tinka jo priekaištai tiek dėl mechanicizmo, tiek dėl

formalizmo ribotumo. Šios trys istorinės sąmonės klasės atstovauja trims istorinės savimonės stadijoms. Pirma atitinka tai, ką galima pavadinti *vien tik* istorine sąmone (istorinė sąmonė *savyje*), antroji – istorinę sąmonę, kuri pažįsta save kaip istorinę sąmonę (istorinė sąmonė *sau*), o trečioji – istorinę sąmonę, kuri ne tik pažįsta save kaip istorinę, bet ir mąsto apie savo pažinimo sąlygas – apie savo santykį su objektu (praeitimi) – ir apie bendras išvadas apie viso istorinio proceso prigimtį, kurias galima prieiti apmąstant įvairius jos produktus – specifinius istorinius veikalus (istorinė sąmonė *savyje ir sau*).

Vien tik istorinė sąmonė, „pirmapradės" (*ursprünglich*) istoriografijos kūrinys, išaugo iš paprasto paties istorinio proceso *žinojimo*, pojūčio, kad laikas praeina, ir žinojimo, kad žmogaus prigimtis gali lavėti. Tai – tokių mąstytojų kaip Herodotas ir Tukididas istorinė sąmonė; „jie visų pirma aprašinėjo tokius įvykius, poelgius ir būsenas, kuriuos jie patys matė ir išgyveno. Jie paprasčiausiai tai, kas vyko išoriniame pasaulyje, perkėlė į dvasinių vaizdinių sritį". Anot Hegelio, tokie istorikai dirba kaip poetai – apdorodami medžiagą, kurią „jiems teikia juslės, pertvarko ją į vidinį *vaizdinį* [*für die Vorstellung*]". (*Istorijos filosofija*; 1 [vok. leid. 11]). Žinoma, šie istorikai naudojosi kitų žmonių žygdarbių aprašymais, bet jie jais naudojosi taip, kaip naudojamasi „jau susiformavusia kalba" – kitaip sakant, kaip *ingredientu*. Jų gyvenama istorija jiems niekuo nesiskyrė nuo rašomos (*Ibid.* [12]).

Taip Hegelis nori parodyti, jog „pirmapradžiai istorikai" visų pirma dirba metaforiškai apibūdindami: jie „susieja į vieną daiktą, *kas išsibarstę ir nykstama*, ir tai įamžina Mnemosinės šventykloje" (*Ibid.*, 2 [12]). Jų aiškinimo būdas *yra* poetinis vaizdavimas, tačiau su išlyga: „pirmapradžiam istorikui turiniu tampa „tikrovės sritis – ta, kurią iš tikrųjų mato, arba kurią [iš principo] gali pamatyti, o ne svajonių, fantazijų ir iliuzijų sritis" (*Ibid.*). Šie „poetiški" istorikai iš tiesų „performuoja" (*schaffen*) „dabarties įvykius, poelgius ir būsenas" į vaizduotės kūrinį (*Ibid.*). Tad jų pasakojimų akiratis suvaržytas, o laikas apribotas. Pagrindinis jų tikslas yra sukurti gyvenimišką įvykių, kuriuos patys matė, ar apie kuriuos sužinojo iš patikimo autoriteto, „vaizdą". Jie „nereflektuoja", nes jie gyvena

„savo aprašomų dalykų dvasia" (*Ibid.*). O kadangi jų dvasia taip pat teikia ir pagrindinius bruožus jų vaizduojamiems įvykiams, jie gali, nė kiek nebijodami kritikos, papildyti savo pasakojimus detalėmis – tokiomis kaip kalbos, kurias Tukididas įdeda į savo protagonistų lūpas – kaip jiems atrodo tinkama, jeigu tik tos detalės sutampa su visumos dvasia (*Ibid.*).

Hegelis teigia, jog tokia poetinė istoriografija tarp moderniųjų istorikų pasitaiko taip pat retai, kaip ir tarp antikos žmonių. Ją gali kurti tik dvasia, aprėpianti plataus masto praktinių reikalų talentą, dalyvavimą įvykiuose ir poeto talentą, kaip kad kardinolo de Retzo ar Frydricho Didžiojo atvejais. Norint prasiskverbti prie tokių „pirmapradžių istorikų" darbų esmės, iš tiesų reikia ilgų studijų ir kantrių apmąstymų, daro išvadą Hegelis, mat jų darbai yra tokia istoriografijos forma, kai veikalas vienu metu yra ir istorija, ir pirminis laiko, kuriuo ji buvo parašyta, šaltinis. Istoriko dvasios joje neįmanoma visiškai atskirti nuo įvykių, apie kuriuos jis rašo (ir kuriuose dalyvavo), ir jei norime pažinti vieną iš jų – poeziją, įvykius, ar istoriko darbus – turime stengtis pažinti juos visus. Galime juos skaityti siekdami poetinio įkvėpimo, ar, galima pridurti, intelektualinio peno; bet Hegelis leido suprasti, kad vertinti juos pagal moderniosios „reflektyviosios" istoriografijos, profesionalaus tyrinėtojo istoriografijos, kriterijus – tai ir turėti blogą skonį, ir nesuprasti mokslinės kritikos.

Galima kritikuoti tam tikrų „pirmapradžių istorijų", pavyzdžiui, viduramžių vienuolių darbų, abstraktumą ir formalumą; šie trūkumai atsirado dėl to, kad juos rašiusieji gyveno atitolę nuo įvykių, apie kuriuos rašė. Mes neturime jokių priežasčių nei bandyti įsijausti į šiuos darbus, nei juos kritikuoti; mes turim tik išplėšti iš jų visus juose esančius faktinius duomenis, ir juos panaudoti konstruojant mūsų pačių istorinius praeities aprašymus.

Antras istorinių darbų tipas, „reflektyviosios" istorijos – istorijos sau – rašomos ne vien suvokiant, kad laikas praeina, bet ir visiškai įsisąmoninus istoriką ir jo studijų objektą skiriantį nuotolį, kurį istorikas sąmoningai stengiasi sumažinti. Ši pastanga sumažinti nuotolį tarp praeities ir dabarties suprantama kaip atskira problema. Tad reflektyviosios istorijos dvasia „pakyla virš [paties istoriko]

dabarties", rašė Hegelis; o įvairios teorinės priemonės, istorikų naudojamos juos nuo praeities skiriančiam atotrūkiui sumažinti, įžengti į praeitį, užčiuopti jos esmę ar turinį, paaiškina įvairias tokių istorikų kuriamas reflektyviosios istoriografijos rūšis.

Hegelis išskyrė keturias reflektyviosios istorijos rūšis: visuotinę, pragmatinę, kritinę ir sąvokų istoriją (*Begriffsgeschichte*). Visas keturias rūšis jis apibūdina kaip turinčias metoniminio arba sinekdochinio suvokimo bruožų. Visuotinė istorija, verčiama būtinybės *sumažinti* savo medžiagos apimtį, naudoja abstrakcijas ir perspektyvinius sumažinimus; ji arbitrali ir fragmentiška – ne vien tik dėl jos dalyko apimties, bet taip pat dėl būtinybės nepakankamai pagrįstai priskyrinėti priežastis ir konstruoti tipologijas neturint pakankamai įrodymų. Pragmatiniai istorikai kuria tokius pat praeities paveikslus, bet jie tai daro ne iš smalsumo *pažinti* visą praeitį (vyraujančio visuotinėje istorijoje), o veikiau stengdamiesi *tarnauti* dabarčiai, apšviesti dabartį pritaikant jai praeities analogijas, atrasti moralinių pamokų, kurios sukilnintų ir pamokytų žmones. Tokios istorijos, kaip ir į jas panašios visuotinės, gali būti puikūs meno kūriniai, ar, kaip Montesquieu *Įstatymų dvasia*, iš tikrųjų šviečiamieji darbai; bet jų autoritetas ribotas – ne vien dėl to, kad tiesos, kuriomis jie grindžia praeities pamokas dabarčiai, yra tokios pat abstrakčios ir fragmentiškos kaip ir visuotinės istorijos, bet taip pat ir dėl to, kad „patirtis ir istorija moko, jog tautos ir vyriausybės iš istorijos niekada nieko neišmoko, ir nepaisė pamokymų, kuriuos galima būtų iš jos išgvildenti" (6). Hegelis aiškino tai tuo, kad

> Kiekviena epocha yra tokia individuali ir kiekvienoje epochoje būna tokių ypatingų aplinkybių, kad joje turi ir gali būti veikiama tik remiantis ja pačia. Pasaulio įvykių maišatyje negali pagelbėti joks visuotinis principas, joks prisiminimas apie panašias aplinkybes praeityje. [50]

Šitaip jis suformulavo vieną iš garsiausių savo apotegmų:

> Blyškus prisiminimas yra bejėgis palyginti su dabarties laisve ir gyvastingumu. [*Ibid.*]

Istorija, dar su didesniu kartėliu beveik šimtmečiu vėliau tvirtino Paulis Valéry, „neišmoko visiškai nieko". Tačiau Hegelis akcentuotų „visiškai", o ne „nieko" kaip kad Valéry. Atrodo, kad tiek

visuotinės, tiek pragamtinės istorijos skaitytojai pamažu jomis ims „bjaurėtis" dėl to, kad jos „arbitralios" ar nenaudingos, ir pasitrauks mėgautis paprastu „pasakojimu", neperteikiančiu „jokių konkrečių pažiūrų".

Tai, ką iki šiol aptariau iš Hegelio darbų, galima apibendrinti taip: iš istorikų mes negalime sužinoti nei apie visą istoriją, nei ką nors labai naudinga mūsų pačių problemoms spręsti. Tad kokia tuomet išvis prasmė rašyti istoriją, jei ne poetinės kūrybos estetinis malonumas, kylantis rašant „pirmapradę istoriją", ar moralinis tarnavimo kokiam nors reikalui jausmas, kuris galėtų džiuginti pragmatinės istorijos autorių?

Iš dviejų kitų „reflektyviosios" istorijos formų apibūdinimo atrodo, kad, anot Hegelio, prasmės rašyti istoriją reikia ieškoti sąmonės transformacijose, kurias pačių istorikų galvose sukelia tokios pastangos.

„Kritinė istorija" pasiekia aukštesnį sąmonės lygį nei tas, kurį atskleidžia dvi kitos reflektyviosios istoriografijos rūšys, nes čia problema panaikinti atotrūkį tarp praeities ir dabarties suprantama kaip atskira problema, kitaip sakant, kaip problema, kurią išspręsti galėtų ne bendri ir praktiniai samprotavimai (kaip visuotinėje ar pragmatinėje istorijose), o vien tik teorinis mąstymas. Mat kritinės istorijos autorius kritikuoja tiek šaltinius, tiek kitų istorikų darbus apie jo tiriamą dalyką, stengdamasis ištraukti iš jų tikros tiesos turinį, vengdamas ankstesnes istoriografijos rūšis darkančio arbitralumo, fragmentiškumo ir subjektyvių interesų vyliaus. Anot Hegelio, kritinį istorijos rašymą galima taikliai pavadinti „istorijos istorija". Bet, nurodo Hegelis, ši istorinės refleksijos forma buvo kultivuojama neturint jokio visuotinai sutarto kriterijaus rašomų istorijų ir jų vaizduojamų objektų santykiams nustatyti. Ji linkusi visą istoriko energiją išnaudoti kritinėms operacijoms, ir taip atsiranda ne dalyko istorija, o įvairių istorikų to dalyko istorijų istorija. Esmiškai formalistinį šios veiklos pobūdį atskleidžia faktas, kad vadinamoji Hegelio laikų „aukštesnioji kritika" Vokietijoje konceptualinį aparatą, kurį autentiška kritinė istorija ne tik demonstruoja, bet ir gina racionalia argumentacija, akivaizdžiai išstūmė subjektyviomis išmonėmis: „tokiais prasimanymais, kurie laikomi

tuo patikimesni, kuo jie įžūlesni, kuo niekingesnės smulkios aplinkybės, kurios juos lemia, ir kuo labiau jie prieštarauja esmingiausiems istorijos faktams" (7).

Tad priėję paskutinę reflektyviosios istorijos rūšį, sąvokų (meno, religijos, teisės istorijos ir panašiai) istoriją, mes nė kiek nesistebime, kad ji „skelbia apie savo fragmentišką pobūdį jo paties akivaizdoje" (*Ibid.*). Sąvokų istorija „stengiasi abstrahuoti", bet taip pat ji „remiasi bendrais požiūriais". Taip ji pagrindžia perėjimą į filosofinę istoriją, trečią istorinės refleksijos tipą, kurio principus turėtų pateikti paties Hegelio darbas (7–8), kadangi tokios tautos gyvenimo sritys kaip menas, teisė, religija yra kuo glaudžiausiai susijusios su „visu jos analų kompleksu", su visu socialinės ir kultūrinės praktikos pasauliu. Taigi sąvokų istorija būtinai iškelia klausimą apie „visumos rišlumą" (*der Zusammenhang des Ganzen*), kurį tautos istorija atskleidžia kaip tikrovę, o ne tik kaip įgyvendintiną idėją, arba ne tik suvokiamą kaip abstrakcija, bet išgyvenamą kaip tikrovę (9 [19]). Trečios istorinės refleksijos – filosofinės refleksijos – tikslas yra suformuluoti principus, kuriais tautos istorijos turinys ir jos pačios ideali savo gyvenimo būdo samprata turėtų būti išgauta iš jos „analų", ir būdus, kuriais turėtų būti paaiškinti jų visų santykiai; to Hegelis ir imasi (8).

§ *Istorija savyje ir sau*

Dabar akivaizdu, kad keturi reflektyviosios istorijos tipai pateikia tipiškai hegelišką istorinės sąmonės fazių apibūdinimą, įmanomą tik istorinės sąmonės *sau plotmėje*. Pirmapradė istorija yra istorinės sąmonės *savyje* produktas, o filosofinę istoriją sukuria ta pati sąmonė *savyje ir sau*. Reflektyviąją istoriją galima suskaidyti į tokias kategorijas: istorija savyje (visuotinė istorija), sau (pragmatinė istorija), savyje ir sau (kritinė istorija), ir ketvirtąją kategoriją (*Begriffsgeschichte)*, padedančią pereiti ir pagrįsti naują filosofinės istorijos tipą. Taip yra todėl, kad ketvirtoji rūšis prasideda (ironiškai suvokus) *neišvengiamai* arbitralų ir fragmentišką bet kokio *autentiškai istorinio* atskirų istorijos dalių pažinimo pobūdį.

Kaip vėliau sakė Hegelis, istorikai *privalo* tirti įvykių ir dalykų konkretumą ir individualybę; kai jie to nedaro, jie išduoda savo pašaukimą. Tačiau tai reiškia, kad jų perspektyva *visuomet* ribota ir apibrėžta. Ribotumas yra kaina, kurią jie moka už bandymus pavaizduoti visą praeities gyvenimo idealybę *ir* konkretybę; jie geriausiai atlieka savo užduotį, kai nesistengia pakilti aukščiau paprastos praeities rekonstrukcijos ir bando iš savo žinių apie konkretų įvykį išvesti universalų principą, susiejantį konkretų praeities gyvenimo atvejį su visu jo kontekstu.

Tačiau filosofinė istorija klausia, kokių reikia principų, kad įvairių reflektyviųjų istorikų kuriamus istorinio pasaulio dalių paveikslus būtų galima paversti prasmingais. Filosofinę istoriją, sakė Hegelis, galima paprasčiausiai apibrėžti kaip „mąstantį istorijos stebėjimą" (*die denkende Betrachtung*) (*Ibid.* [20]). Kitaip sakant, protas prisimena konkrečius istorijos faktus ne tam, kad iš šių žinomų išvestų naujus ar kad pataisytų „reflektyviųjų" istorikų pasakojimus, atlikdamas jų teisėtas, nors ir ribotas, užduotis; jis „mąsliai apsvarsto" istorikų sukurtus veikalus. Hegelis manė, jog jeigu istorikų sukurtų darbų negalima susintetinti remiantis bendrais proto principais taip, kaip kad galima susintetinti fizikų ar chemikų darbus, tai istorija išvis negali pretenduoti į mokslo statusą. Mat jei istorikas sakytų, kad savo parašyta istorija jis prisidėjo prie mūsų žmonijos kultūros ar visuomenės pažinimo, o po to paneigtų, kad protas gali teisėtai teisingai (nors neišsamiai) apibendrinti šioje istorijoje vaizduojamų struktūrų ir procesų reikšmę, jis nustatytų istorijai ir mąstymui tokias ribas, kokioms nepritartų nei mokslas, nei filosofija.

Reikia atkreipti dėmesį, kad fragmentišką ir arbitralų kiekvieno istorikų sukurto istorinio veikalo pobūdį Hegelis pabrėžė *iš* ironiškos pozicijos, kurią buvo priversta užimti Apšvietos mintis, suvokusi arbitralų savo pačios istorinės refleksijos pobūdį. Bet užuot priėjęs prie romantikų išvados, kad su istorija kiekvienas gali daryti ką tinkamas, Hegelis primygtinai tvirtino, jog vien tik protas gali skelbtis esąs kompetentingas iš šių netobulų praeities aprašymų išgauti (kad ir kokią dalinę) tiesą ir iš jų sukonstruoti tikrojo istorijos mokslo pagrindą – atkreipkite dėmesį, ne istorijos

mokslą, bet teorinį istorijos mokslo pagrindą. Jis tai išdėstė taip: „Vienintelė mintis, kurią atsineša filosofija, yra paprasta *proto* mintis, kad pasaulyje viešpatauja protas, todėl ir pasaulinė istorija vyko protingai" (*Ibid.*). Šis įsitikinimas, perspėja jis, „yra tik prielaida nagrinėti istoriją" (*Ibid.*). Filosofijoje taip nėra, nes tik tokia absoliuti prielaida pačią filosofiją daro įmanomą. Jeigu *Begriffsgeschichte* yra pereinamoji fazė tarp reflektyviosios ir filosofinės istorijos, ji turėtų būti sukonstruota kaip papraščiausia savimonė – kaip filosofinė istorija savyje. Hegelio užduotis buvo nustatyti principus, formuojančius tokią istorinę savimonę *pačią sau* – būdą, kuriuo *Begriffsgeschichte* apmąsto savo operacijas ir santykį su tiriamu dalyku.

Taigi suvokti problemą – tai pereiti nuo naivios tokio istorinės refleksijos būdo ironijos, kuri papraščiausiai prisiima arbitralų bei fragmentišką savo atradimų pobūdį, į tokią, kuri siekia užčiuopti vidinį ryšį, įvykiams suteikiantį jų specifinį istoriškumą. Tokia pastanga mąstymą būtinai ves per svarstymus apie metaforinį, metoniminį ir sinekdochinį istorinį lauką užpildančių objektų ir (tiek priežastinį, tiek tipologinį) santykių apibūdinimą į aukštesnę ironiškos *savirefleksijos* fazę, kurioje esminės istorinės sąmonės ir istorinės būties prasmės atveriamos filosofine refleksija, jų esme. Taip suprantamas istorijos filosofijos tikslas – nustatyti, ar istorinė sąmonė atitinka savo objektą taip, kad „istorijos prasmė" būtų suvokta kaip sąmonės faktas ir kaip išgyvenama tikrovė. Tik tada istorinė sąmonė peržengs ironiją į tokį refleksijos lygmenį, kuriame ji ne tik bus savyje ir sau, bet bus savo, savyje ir sau, t.y. sutapusi su savo objektu.

Žinoma, šį lygmenį anapus ironijos, į kurį galėtų įžengti istorinė sąmonė, Hegelis numatė visiškai įsisąmoninęs, kad istoriniu laiku tokia subjekto ir objekto integracijos būsena nepasiekiama. Aukštesnės istorinės sąmonės ir istorinės būties tiesos, kurias reikia manyti esant viena tiesa, proto valdžios istorijai ir racionalaus aspekto tiesa (šį aspektą istorija atskleidžia sąmonei, pakankamai reflektyviai, kad pagautų jos esmę), galiausiai yra filosofijos tiesa. Nors menas gali pagauti šios tiesos konkretybę ir formalųjį rišlumą, o religija gali ją įvardyti kaip Dievo valdžios Savo pasauliui tiesą, pati filosofija niekada negali jos įvardyti, nes, kaip sakė Hegelis,

filosofija žino, kad „Tiesa yra Visuma", o „Absoliutas yra Gyvenimas".

Tačiau visi šie svarstymai netinka kuklesniam tikslui: sukurti pagrindą, kuriuo remiantis netobulas ir fragmentiškas individualių istorikų pateiktas tiesas teisėtai būtų galima laikyti galimo istorijos mokslo turiniu. Ir juos nusveria faktas, kad vien tik istorinis procesas suteikia mums būtiną medžiagos dalį, įgalinančią mus įsivaizduoti mokslą apie žmogaus prigimtį. Filosofija, rašė Hegelis, yra ne kas kita kaip pastanga patenkinti „racionalios įžvalgos poreikį" (10). Tai – ne „ambicijos sukaupti pluoštą žinių" – kitaip sakant, duomenų, kuriuos galima „nuspėti" turint kiekvienos kokios nors disciplinos specialistą (*Ibid.*). „Juk jeigu apmąstant pasaulinę istoriją nesiremiama mintimi ir proto pažinimu, tai bent jau reikėtu tvirtai, nepajudinamai tikėti, kad pasaulinėje istorijoje *glūdi* protas ir kad protingumo ir save suvokiančios valios pasaulis nėra pavaldus atsitikitinumui, bet privalo pasirodyti save suvokiančios [*sich wissenden*] idėjos šviesoje" (10 [22]).

Bet, tvirtina Hegelis, jam „nėra jokio reikalo iš anksto reikalauti tokio tikėjimo [iš skaitytojo]", nes „tai, ką aš pasakiau iš anksto [...] derėtų priimti [...] kaip visumos apžvalgą; kaip nagrinėjimo, kuriuo mes užsiimame" rezultatą, „istoriškai-empiriškai vykdomo tyrimo [...] galutinį rezultatą" (*Ibid.*) Tai reiškia, kad kaip apmąstymų medžiagą, reikia „teisingai suprasti kas yra istoriška", nors ir tokie bendri žodžiai kaip „teisingai" ir „suvokti" yra dviprasmiški (11). Tai, kad prielaida apie visišką pasaulio proceso racionalumą turėtų būti pritaikyta istorikų pateikiamiems duomenims įvairiais „būdais", kuriais juos apmąsto istorikai (*Ibid.*), Hegelio nuomone, nebuvo pagrindas nerimauti, nes istorijoje, kaip ir moksle, net pats „nešališkiausias" istorikas, „kuris mano ir teigia, jog jis pasyviai pasitiki tik faktais, iš tikrųjų nėra pasyvus, nes jis mąsto, vartoja savo kategorijas ir jomis remdamasis žvelgia į faktus" (*Ibid.*). Filosofas, mąstydamas apie istoriją, teturi tyrimo metu išlaikyti savo protą budrų ir visiškai darbingą. Turint omeny paties proto prigimtį, tai turėtų sukurti racionalų pasakojimą apie istoriją kaip racionaliai suvokiamą procesą, nes „kas žiūri į pasaulį protingai, į tą ir pasaulis žiūri protingai. Ryšys abipusis" (*Ibid.*). Svarbu nurodyti,

jog šis protingumo aspektas neturi būti suprantamas kaip *grynas* formalusis rišlumas. Istoriją valdantys dėsniai turėtų būti pamatyti esą pačiame istorijos procese, besiskleidžiančiame laike, lygiai taip pat, kaip moksle tikra gamtos veikla racionaliai užfiksuojama kaip jos sampratai sukurti naudojami dėsniai. (12)

Kelias anapus ironijos veda taku, apeinančiu paprasčiausiai naivų ar religinį *įsitikinimą*, kad istorija yra valdoma Apvaizdos, link mokslinio – tai reiškia racionalaus ir empirinio – providencialios istorijos prigimties, ne tiek individualaus žmogaus ar grupės, kiek rūšių gyvenimo atveju, *atskleidimo*. Apeliuoti į *tikėjimą* Apvaizda draudžiama, anot Hegelio, „todėl, kad mokslas, kurį mes ketiname išdėstyti, iš pradžių privalo įrodyti jei ne minėto principo tiesą, tai bent jo teisingumą, sugretinus jį su faktais". Ir šis „teisingumas, sugretinus su faktais" reikalauja, kad mes pradėtumėme nuo pripažinimo, jog žmonija, žvelgiant į ją empiriškai kaip į paprasčiausiai suvokiamo vyksmo sferą, visų pirma yra valdoma aistrų. Tai reiškia, kad bet koks istorijos aiškinimas turėtų „atskleisti žmonių aistras, jų genijų, jų veikliąsias galias, atliekančias savo rolę didžiojoje scenoje", bei parodyti, ir racionaliai, ir empiriškai, kad šį faktų chaosą galima suvokti turint ne tik *formą*, bet ir išreiškiant *planą (Endzweck)* (13). Atskleisti bendrus šio plano bruožus, skelbtis atskleidus „tikrąją pasaulio sandarą" reiškia „abstrakčiai apibrėžti" šios sandaros „prasmę" (*Inhalt*) ir įžvelgti jos aktualizavimosi (*Verwirklichung*) laike įrodymus (16 [29]).

Tad tolimesniuose skyreliuose aš parodysiu, kaip Hegelis aptaria tos „dvasios", kuriai veikiant, jo nuomone, žmogaus patiriama minties, jausmų ir egzistencijos ironija pagaliau peržengiama galimos sąmonės integracijos su būtimi vizijoje. Pateiksiu tik apibendrintą šio mokymo apie dvasią schemą, kadangi detaliai ji aprašyta kitur – jo *Dvasios fenomenologijoje, Logikoje* ir *Teisės filosofijoje*. Svarbu tai, kad aptarti dvasią jis pradeda suvokdamas radikalią dvasios ir materijos antitezę. Žodis „pasaulis", sakė jis, „apima ir fizinę, ir psichinę gamtą". Jis pripažino, kad fizinė gamta turi savo vaidmenį pasaulio istorijoje, ir jis taip pat užtikrino, kad reikia apžvelgti jos mechaninį veikimą, tiek, kiek jis susijęs su jo svarstomu dalyku. Bet jo aptariamas dalykas buvo dvasia, kurios „pri-

gimtis" galėtų būti „apibūdinta abstrakčiai": pagal „priemones", kurias ji vartoja savo idėjai įgyvendinti ar aktualizuotis laike; ir „pavidalą" kurį įgytų tobulas dvasios įsikūnijimas.

Dvasią, sako Hegelis, galima suvokti kaip materijos priešpriešą, kurios prigimtį galima apibrėžti kaip kažką išoriška savo pačios atžvilgiu. Dvasia yra „su-savimi-būtis" (*bei-sich-selbst-sein*), kitaip tariant, „laisvė", mat laisvė yra ne kas kita, kaip nepriklausomybė arba autonomija, bet kokios išorinės priklausomybės ar ne iš jos pačios kylančio lėmimo nebuvimas. Su-savimi-būtis, tęsė jis, taip pat yra ir savimonė – savo paties būties įsisąmoninimas, kitaip sakant, įsisąmoninimas to, kuo potencialiai galima tapti. Šį abstraktų savimonės apibrėžimą Hegelis manė esant pačios istorijos idėjos analogija: „Apie visuotinę istoriją galima pasakyti, kad ji atskleidžia procesą, kurio metu dvasia sužino, kas ji potencialiai yra" (17–18). Ir kadangi istorija yra procesas, aktualizacija laike, šis dvasios sužinojimas, kas ji potencialiai yra, taip pat yra ir aktualizacija arba įgyvendinimas to, kuo ji potencialiai gali tapti. Kadangi savimonė yra ne kas kita, kaip laisvė, reikia manyti, kad dvasios aktualizavimasis laike perteikia laisvės principo augimą. Tad, rašė Hegelis, „Pasaulio istorija yra ne kas kita, kaip laisvės įsisąmoninimo progresas". Ši įžvalga, sakė jis, „padėjo jam natūraliai suskirstyti visuotinę istoriją ir pasiūlė būdą, kaip ją aptarti" (19).

§ *Istorinio lauko struktūra*

Istorijos filosofijos įvade yra dvi esminės pastraipos, kuriose istorinį lauką Hegelis apibūdina kaip problemą, išspręstiną traktuojant jį kaip reiškinių kompleksą, iš kurio kritinis mąstymas turėtų išgauti prasmę. Šie du apibūdinimai iš principo skiriasi, tad verta atidžiau pasigilinti į jų individualius bruožus.

Pirmuojuoju istorinio lauko apibūdinimo atveju Hegelis svarsto jį kaip sinchronišką struktūrą, regimą kaip *aistrų* – savanaudiškumo, žiaurumo, sudužusių vilčių, sugriuvusių planų bei užmačių – *chaosas*. Antruojuoju atveju istorinį lauką jis mąsto kaip diachronišką procesą, lauką, kurį galima apibūdinti vien tik – kaip *kismo*

procesą. Pirmasis apibūdinimas turėjo pagrįsti kuriamas sąvokas, įgalinančias šį lauką, regimą kaip aistrų chaosas, suvokti kaip *tikslą* turintį spektaklį. Antrasis apibūdinimas turėjo pagrįsti kuriamas sąvokas, įgalinančias šį lauką, regimą kaip pasikeitimų chaosas, suvokti kaip *raidos* procesą.

Pirmasis istorinio lauko – reiškinių lauko – apibūdinimas yra metaforinis, kitaip sakant, ne paprasčiausių reiškinių, bet *įvardytų* reiškinių laukas. Hegelis apibūdino istorinį lauką, iškylantį kaip „išoriška ir fenomenali" intuicija, aptardamas jo estetinę formą, šios formos moralinę potekstę ir iš tokio derinio būtinai kylantį filosofinį klausimą. Tad, sakė jis,

> Tiesioginis istorijos vaizdas mus įtikina, jog žmonių poelgius lemia jų poreikiai, aistros, interesai, charakteriai ir gabumai, ir kaip tik šie poreikiai, aistros, interesai, ir tik jie yra šito veiklos spektaklio varomosios jėgos, atliekančios pagrindinį vaidmenį. [20]

Tiesa, nurodė Hegelis, net ir tokiame supratimo lygmenyje mes puikiausiai galime įžvelgti veiksmus ir užmojus, kurių imamasi iš pasišventimo „liberalių ir visuotinių tikslų" labui, tokius kaip „gera valia" ar „tėvynės meilė", bet šitos „dorybės ir toji visuotinybė pasaulyje ir visame kame, kas jame vyksta, nelemia nieko reikšminga". Pats protas gali veikti supratimą, bet, remiantis pačiais duomenimis, nėra jokios priežasties neigti, kad „aistros, individualistiniai tikslai, egoizmo patenkinimas yra visagaliai" (*Ibid.*).

Kai mes mąstome apie šį „aistrų spektaklį" (*Schauspiel der Leidenschaften)* ir suvokiame, kokie iš esmės iracionalūs būna tiek blogi, tiek „geri sumanymai ir teisuoliški tikslai", kai „regime blogį, ydas, griuvėsius, kuriais virto labiausiai klestėjusios iš visų žmogaus proto sukurtų karalysčių", vargu ar galime susilaikyti neėmę čia besiskleidžiančios dramos laikyti esmiškai absurdiška. Taip pamatyta istorijos visuma atrodo paženklinta „sugedimo" dėme, ir kadangi „šis puvimas nėra vien tik gamtos, bet ir žmogaus valios darbas", tai mums gali sukelti „moralinę graužatį" (*einer moralische Betrübnis)* ir „geros dvasios maištą, jeigu mes tokią turime" (20–21). Grynai estetinis, ar į tai krypstantis „tik ramiausias konstatavimas, kokių nelaimių patyrė didingiausios tautos ir valstybės

bei pavieniai dori asmenys", suformuoja tokį „siaubingą paveikslą" (*furchtbarsten Gemälde*) ir sukelia tokį gilų liūdesį, kad mes labiau esame linkę ieškoti prieglobsčio fatalizme ir pasibjaurėję pasitraukti „į labiau priimtiną savo asmeninio gyvenimo aplinką, dabartį, sudarytą iš mūsų asmeninių tikslų ir interesų"(21).

Bet šis *moralinis* atsakas į *estetinę* percepciją verčia apmąstyti vieną bet kokiai protaujančiai sąmonei „nejučia kylantį" klausimą. Klausimas toks: „kokiam principui, kokiam galutiniam tikslui buvo atnašautos tokios siaubingos aukos?" (*Ibid.*).

Pasiekę šią vietą, sako Hegelis, paprastai imamės tyrimo, kurį jis apibūdino kaip „reflektyviąją istoriją" – priežastinių ir tipologinių redukcijų, kuriomis galima „fragmentiškai" arba „arbitraliai" sutvarkyti istorinį lauką. Kita vertus, Hegelis siekė vengti tokių redukcinių strategijų, kurios „įvykius, kurie mums atveria aną paveikslą, sukeliantį niūrų jausmą ir liūdnus apmąstymus, tuojau pat apibrėžia kaip *erdvę* [Hegelio kursyvas], kurioje mus domina tik *priemonės* [H.W. kursyvas], įgyvendinti [...] galutinį pasaulio istorijos tikslą arba [...] tikrąjį rezultatą" (*Ibid.*). Moralinių apmąstymų, tvirtino jis, negalima pasitelkti kaip metodo istorijai suprasti. Priežastinės ir tipologinės redukcijos, įkvėptos tokių moralinių apmąstymų (nors jais mėginta išblaškyti supratimo sukeltą neviltį), geriausiu atveju tegali reiškinius, kuriuos ketinama paaiškinti, *atmesti* kaip nereikšmingus, o blogiausiu atveju – patvirtinti mūsų nuogąstavimus, kad visumos paveikslas iš esmės yra absurdiškas. Istorija yra „nuodėmės ir kančios panorama", ir bet koks požiūris į istoriją, reikalaująs paneigti šį percepcijos faktą, laužo tiek meno, tiek mokslo, tiek moralės principus. Hegelis tad visiškai sutiko, kad betarpiškai istorijos laukas suvokiamas kaip „nuodėmės ir kančios panorama". Bet šios panoramos percepciją jis įtraukė į priemonių ir tikslų klausimo kontekstą, jis primygtinai tvirtino, jog toks klausimas iškyla moraliai ją reflektuojančiai sąmonei („kokiam principui, kokiam galutiniam tikslui buvo atnašautos šios siaubingos aukos?").

Trumpai tariant, „nuodėmę ir kančią" reikia laikyti *priemone* kokiam nors už jas aukštesniam tikslui įgyvendinti. Šis aukštesnis principas nėra duotas juslinei percepcijai, bet manoma, kad *iš esmės*

jį galima pažinti, transcendentalinės dedukcijos būdu apdorojant kategorijas, įgalinančias jį išvesti – tokią dedukciją Kantas atliko gamtos reiškinių bei mokslo srityje. Visó proceso tikslą Hegelis apibūdino kaip „principą – būties planą – dėsnį", kuris, pripažino jis, yra „paslėpta, neišplėtota esmė, kuri *pati savaime*, kad ir kokia teisinga būtų savyje, nėra visiškai tikra [*wirklich*]" (22 [36]). Suvokiamą galutinę priežastį ar principą, kurį dar reikia įgyvendinti konkrečioje egzistencijoje, reikia pripažinti esant iki galo nepažintą mokslui, kadangi vis dar tebevyksta jo aktualizacijos istorijoje procesas. Tad mąstymas turi pradėti nuo duomenų, esančių prieš jį, juos suvokdamas kaip *priemonę* kitam, didingesniam tikslui siekti.

Tad Hegelis pripažino tiesa istorijos įžvalgą, švietėjus filosofus nuvedusią neviltin, o romantikus – į džiūgavimo ir linksmybių aukštumas – būtent faktą, kad „aistra" yra tiesioginė visų istorinių įvykių priežastis. „Mes galime absoliučiai sutikti", sakė jis, „kad nieko didinga pasaulyje nebuvo įvykdyta be aistros [*nichts Grosses in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht werden ist*]" (23 [38]). Taigi istoriko studijų objektas yra būtent tai, kas yra prieš jo akis: nuodėmės ir kančios panorama. Bet jis taip pat turi savo „sąvoką" [*Begriff*] – priemonių ir tikslo santykį – bei savo „idėją" (*Idee*) – visišką visų atpažįstamų istoriškų (priešingų grynai gamtiniams) esinių, pasirodančių istoriniame lauke, realizaciją, aktualizuojamą konkrečiais pavidalais, kurių pagalba iš šios panoramos jis gali išgauti prasmę. Suskliaudžiant duomenis (nuodėmės ir kančios panoramą) sąvokoje, kuria jie adekvačiai suvokiami kaip priemonės kokiam nors tikslui pasiekti, reikia vengti tiek metoniminės redukcijos, tiek ironijos:

> Todėl mūsų objektas apima du momentus; visų pirma idėją; antra, žmogiškąsias aistras; pirmasis momentas yra metmenys, antrasis – prieš mūsų akis atsiveriančio pasaulinės istorijos kilimo ataudai. [*Ibid.*]

Tad aistra, „kuri [paprastai] laikoma nuodėmingos kilmės" ir „daugiau ar mažiau amoraliu" dalyku, ne tik pripažįstama žmogiškos egzistencijos faktu, bet ir iškeliama kaip būtina ir trokštama sąlyga pasiekti bet kokiam tikslui, didingesniam nei tas, kurį galėtų įsivaizduoti asmeniniais sumetimais ar savo charakterio polinkiais

besivadovaujantis atskiras žmogus ar žmonių grupė. Taip aistra tampa nebeatskirta nuo aukštesnių žmonijos tikslų, kuriuos laikui bėgant įgyvendina individai ar žmonių grupės. Proto ir aistros dualizmas, kurio nepajėgė (metoniminės analizės būdu) įveikti švietėjai, peržengiamas taip pat, kaip ir klaidingas (romantikų) monizmas, teigiantis aistros hegemoniją proto atžvilgiu, bei klaidingas (subjektyviųjų idealistų) monizmas, teigiantis absoliučią proto hegemoniją aistros atžvilgiu. Hegelis manė, kad tarpininkavimo tarp aistros ir proto įrankis turėtų būti valstybė – ne *valstybės mechanizmas,* kuris tėra tokio konkrečiai egzistuojančio tarpininko priemonė, bet ideali valstybės esmė, *objektyvizuotos* moralės valstybė. „Konkreti erdvė" ir idėjos ir aistros „vienybė" yra „moralinės laisvės valstybėje" (*Ibid.).*

§ *Valstybė, individas ir tragiška istorijos vizija*

Ideali valstybė, nurodė Hegelis, būtų tokia, kurioje privatūs jos piliečių interesai visiškai harmoningai derėtų su bendru interesu, „kai viena kitame atranda pasitenkinimą ir savęs realizaciją" (24). Bet jokiai realiai valstybei, būtent todėl, kad ji yra konkretus mechanizmas, veikiau aktualizacija nei gryna galimybė ar idealios valstybės realizacija, nepavyksta šitaip harmoningai sutaikyti individualių interesų, troškimų ir poreikių su bendra gerove. Tačiau šią bet kurios valstybės nesėkmę įkūnyti idealą reikėtų priimti kaip dingstį džiūgauti, o ne sielvartauti, nes būtent šis *pusiausvyros tarp privataus ir viešo (ar viešo ir privataus) trūkumas* suteikia erdvės specifinei *žmogiškai* laisvei. Jei visos konkrečios valstybės būtų tobulos, nebūtų teisėtai pagrįstas tas nepasitenkinimas, kurį žmonės jaučia turimų socialinių ir politinių gebėjimų atžvilgiu, nebūtų galima pateisinti moralinio pasidygėjimo, kylančio dėl to, kad tai, ko žmonės trokšta sau ir ką jie jaučia (nes vienintelis teisingumo kriterijus yra tai, ką jie *betarpiškai* jaučia) esant *moraliai pateisinamu* troškimu, nesutampa su tuo, ko bendruomenė, kurioje jie gimė ir kurioje jie turi nugyventi savo gyvenimus, reikalauja, kad jie *trokštų*. Žmogiška laisvė, specifinė moralinė laisvė, kyla todėl, kad jokia

„dabartis" nebūna tinkamai „pritaikyta realizuoti tuos tikslus, kuriuos [žmonės] mano esant teisingus ir teisėtus". Tai, „kaip *yra*", visuomet nemaloniai skiriasi nuo to, „kaip *turėtų* būti" (35). Bet ši išankstinė laisvės sąlyga taip pat ir apriboja naudojimąsi ja; kiekvienai pastangai reformomis ar revoliucija pagerinti ar pataisyti valstybę pasiseka tik įsteigti kokį nors naują mechanizmą, kuris, kad ir kiek būtų pranašesnis už ankstesniuosius, taip pat ribotai geba sutaikyti privačius interesus bei troškimus su bendra gerove ir poreikiais.

Hegelio nuomone, reikėtų nuolat sąmoningai prisiminti, kad šio unikaliai žmogiško būvio, šio skirtumo tarp privačių ir viešų interesų padarinio, prigimtis yra ironiška (paradoksali ir prieštaringa). Mat tik tai leistų sąmonei tikėti *galimybe* naudotis laisve ir tuo, jog nepasitenkinimo jausmai, ją verčiantys toliau tobulinti žmogiškos bendruomenės, kurioje galima atpažinti visus privačius interesus ir viešą gėrį, formas, yra teisėti.

Jo laikais nebuvo nieko įprasčiau, pridūrė Hegelis, kaip „skųstis, kad *idealai*, kuriuos sukuria vaizduotė, lieka nerealizuoti, kad šalta tikrovė sugriauna šias šaunias svajones" (*Ibid.*). Tačiau tokie skundai, tvirtina jis, tėra sentimentalaus charakterio produktai, jeigu besiskundžiantys smerkia pačią socialinę situaciją paprasčiausiai dėl to, kad *jų* idealai nebuvo realizuoti *jų laikais*. Lengviau, sakė Hegelis, surasti individų, valstybių ir viso istorijos proceso trūkumus, nei „įžvelgti jų tikrąjį turinį ir vertę" (36). „Mat šitaip įžiūrint vien tik ydas, užimama pasipūtėliška pozicija", ir pozityvus visų istorinių situacijų aspektas, sąlygos, sudarytos ribotos laisvės realizavimui, lieka nepastebėtas (*Ibid.*). Paties Hegelio perspektyva turėjo atskleisti, kad „realus pasaulis" su visais savo prieštaringumais ir konfliktais, ribota laisve ir kančia „yra toks, koks turi būti", kad užduotį atitinkančiomis priemonėmis būtų pasiekti žmogiški tikslai (*Ibid.*). Šio teiginio dvasia pritaria Senekos posakiui, kuriuo Vico (netiksliai cituodamas) baigia penktąją *Naujojo mokslo* knygą: „Pusilla res hic mundus est, nisi id, quod quaerit, omnis mundus habeat" (1096: 415).

Tai nereiškia, kad, siekdamas *savo* tikslų, individas išvaduojamas nuo tragiškos lemties. Priešingai, tai reiškia, kad tie, kurie aist-

ringai, valingai ir protingai siekia savo realizuoti tinkamų tikslų – pakeisti visuomenę pagal savo asmeninę sampratą, koks galėtų būti geras gyvenimas, – yra tragiškos figūros. Paprastas žmogus, sakė Hegelis, tvirtai laikosi to, ką visuomenė, kurioje jis gyvena, tvirtina esant jo troškimų ir privačių interesų įgyvendinimo ribomis. Nusikaltėlis mėgina gudrybėmis apeiti įstatymus ir viešosios moralės nustatytas ribas taip, kad patenkintų savo asmeninį materialinio pasitenkinimo troškimą, bet tuo jis niekaip reikšmingai nepakeičia viešos moralės ir įstatymų kanonų (*Istorijos filosofijos paskaitos*, 28–29). Istorijos herojai, priešingai, būna būtent tie, kurie taip aistringai tiki savo privačių tikslų ir interesų teisėtumu, kad negali pakęsti *jokių* skirtumų tarp to, ko jie trokšta patys sau, ir to, ko viešoji moralė ir teisinė sistema reikalauja iš žmonių apskritai. Pavyzdžiui, Cezariui, siekusiam realizuoti savo paties idealą, pavyko visiškai pakeisti Romos visuomenės konstituciją. Didieji žmonės, nurodė Hegelis, suformuluoja „tikslus, patenkinsiančius juos pačius, o ne kitus", ir yra tie, kurie nesimoko iš kitų, bet iš jų mokosi kiti (30). Didieji konfliktai tarp individualios, savo užduočiai tinkamais sugebėjimais apdovanotos valios ir paveldėtos visuomeninės tvarkos, kurios esamą formą siekia išlaikyti jos garbintojai, yra ašiniai pasaulio istorijos įvykiai; pasaulio istorija ir turėtų domėtis kaip tik šiais tokiose dvikovose atsirandančiais „visa aprėpiančiais santykiais" (29).

Dėl šios priežasties istorijos spektaklis, stebimas iš besiskleidžiančio proceso *vidaus*, stebimas individų, kuriems iš tikrųjų pavyko pakeisti įprastas žmonių ar daugelio tautų gyvenimo formas – ar, galima pridurti, pasipriešinti herojiškoms pastangoms tai pakeisti – toks spektaklis gali būti suvokiamas būtent kaip tragiška drama. Besiremiant vien tik istorine sąmone, nepriduriant jokios hipotezės, kurią istorijai suteikia filosofinė refleksija, – kitaip sakant, besiremiant vien tik estetinių ir moralinių nuojautų kombinacija – pasaulio istoriją kaip absurdišką epą apie beprasmiškas pastangas ir konfliktą galima pakeisti tragiška, specifinio etinio turinio drama. Hegelis rašė:

> Žvilgtelėkime į pasaulinių istorinių asmenybių likimą [...] ir pamatysime, kad jų likimas nebuvo laimingas. Jie ateidavo ne ramiam pasitenkinimui; visas jų gyvenimas buvo sunkus darbas; visa jų prigimtis

atsiskleidė per jų aistrą. Kai tikslas pasiektas, jie nukrenta tarsi tuščias grūdo apvalkalas. Jie anksti miršta (Aleksandras); juos nužudo (Cezaris); juos ištremia (pvz., Napoleoną į Šv. Elenos salą). [31]

Trumpai tariant, jie nugyveno savo gyvenimus kaip Shakespeare'o tragedijų herojai. Ir grynai moraliniai jų gyvenimų apmąstymai pavojingi tuo, kad jie galėtų nuvesti prie išvados, panašios į išvadą, įkvepiamą „bet kokio paprasčiausio teisingo pasakojimo" apie istorinį lauką: *jų* gyvenimai buvo tokie pat beprasmiai, tokie pat nenuoseklūs, kaip ir paprastų žmonių, ramiai pasitenkinusių vaidmenimis, kuriuos jiems skyrė likimas.

Tačiau toks požiūris galimas tik remiantis metoniminio supratimo teikiamu pagrindu, kai vadovaujantis klaidinga gamtos ir istorijos analogija bet koks veiksmas laikomas tik kokios nors ankstesnės mechaninės priežasties pasekme. Taigi subjektyvūs už veiksmo glūdintys impulsai – ko nors didinga siekiančio individo valia, protas, emocijos – redukuojami iki iš esmės paprasto, visiškai nieko didingo nesiekiančio žmogaus prigimties; žmogaus, kuris pagaliau nepalieka jokio kito pėdsako istorijoje, išskyrus savo, vienos iš sudėtinių agregato dalių, funkciją. Tad nenuostabu, vėliau nurodė Hegelis, kad pradedančius nuo to, jog istorija tėra tik kitoks gamtos pavidalas, pati tik gamtos suvokimui tinkamo aiškinimo būdo logika nuveda prie išvados, kad istorija neturi prasmės, nes

[Iš tiesų] gamtos būvis visų pirma yra neteisingas ir žiaurus, pilnas netramdomų natūralių impulsų, nežmoniškų darbų ir jausmų. [41]

Jei žmonės būtų „paprasčiausia gamta", mes taip pat negalėtume paaiškinti paprastų žmonių suvaldymo, kaip negalime paaiškinti „visuomeninio būvio", kuris yra tokio suvaldymo priemonė, atsiradimo. Be to, mes būtume priversti daryti išvadą, kad aukščiausius individualių genijų pasiekimus meno, mokslo, religijos srityse pagimdė sąmonė, nekąbesiskirianti nuo laukinio būvio žmogui būdingos sąmonės; kad jie atspindi tik riboto laukiniame būvyje jau egzistavusių pradinių elementų skaičiaus pertvarkymus, o ne progresyvius patobulinimus.

Bet tiesa ta, kad laukinis žmogus nesukuria nieko, kas būtų itin reikšminga kultūrai, išskyrus religiją ir užuomazginę (paprotinę)

visuomenės formą. Tai leidžia mums daryti išvadą, kad „religijos forma" lemia valstybės, kuri sukuriama pagal ją formuojančios sąmonės principus, formą (51) ir suteikia tautos kultūrai *jai* būdingą aspektą (50). Bet manyti, kad sąmonės *forma*, būdinga laukiniam protui, taip pat būdinga ir civilizuotam protui, reiškia analizės svarstykles nusverti vien panašumų paieška, tuo tarpu kaip tik reikia įvertinti ir paaiškinti skirtumus tarp dviejų sąmonės būvių bei jų kūrinių. Tokia panašumų paieška skirtumų sąskaita grindžia visus Arkadijos, laimingo gamtos būvio, mitus, kamavusius Apšvietos mąstytojus ir įkvėpusius romantikus ieškoti kelio ištrūkti iš dabartinės egzistencijos kančių į niekur nesančią žemę, kurioje viešpatauja vien tik laimė.

Tad svarbiausia išryškinti principus, pagal kuriuos galima suvokti žmonijos *raidą istorijoje*. Ši raida, svarstant ją diachroniniu aspektu, pasirodys kaip *perėjimas* iš žemesnio būvio į aukštesnį, o svarstant ją kaip sinchroninę struktūrą, pasirodys kaip darni laukinių ir civilizuotų principų mainų sistema.

§ Istorinis laukas kaip procesas

Tai mus veda į suvokimo lygmenį, kuriame sinekdochinė sąmonė priežastinį aiškinimą pakeičia tipologiniu ir kuriame visiško chaoso vaizdinį pakeičia kultūrinių laimėjimų *formų arba tipų sekos* vaizdinys, betarpiškai suvokiant pasirodantis tragišku aspektu. Kaip tik čia Hegelis pasako tai, kas dažnai neteisingai interpretuojama kaip esmiškai formalistinės jo istorijos filosofijos prigimties įrodymas. Jis rašo:

> Tyrėjas (jei taip galime pasakyti) turi *a priori* gerai žinoti koncepcijų sritį, kuriai priklauso principai – žinoti taip gerai, kaip didžiausias tokio tipo mokslininkas Kepleris, kuris jau iš anksto *a priori* turėjo žinoti elipses, kubus, kvadratus, jais mąstomus santykius ir tik po to, remdamasis empiriniais duomenimis, galėjo atrasti savo nemirtingus „Dėsnius", kurie ir yra *minties formos,* būdingos šioms *sampratų klasėms.* Tas, kuris neišmano mokslo, apimančio šiuos abstrakčius elementus, taip pat nepajėgtų – nors ir visą gyvenimą praspoksotų į dangaus skliautą ir dangaus šviesulių judėjimą – *suprasti* tų dėsnių, be to, negalėtų jų ir atskleisti. [64; kursyvas H. W.]

Čia Hegelis nubrėžia skirtumą tarp „koncepcijų srities" ir apibrėžimo „principų" bei tarp „minties formų" ir „sampratų klasių", kurias minties formos panaudoja, aiškindamos įvairaus pobūdžio duomenis. Principai ir sampratų klasės, kuriomis galima apibūdinti istorinį procesą, išvedami iš koncepcijų, kuriomis įvairios minties formos tuo pat metu ir atskiriamos, ir susiejamos tarpusavy, srities. Jeigu jau reikia vengti istorinį šaltinį aiškinti pasitelkus vien tik apriorinį metodą, kai prietaro įkvėpta išankstinė prielaida paprasčiausiai *primetama* istoriniam šaltiniui, turėtų būti koks nors principas, pagal kurį konkrečią minties formą galima nukreipti taip, kad išryškėtų sampratų klasės, reikalingos atskirti, kas konkrečiame istorinio proceso aspekte yra „esminiai dalykai", o kas – ne. Koncepcijų srities nulemtumas ir laisvė turėtų sukurti principus, minties formas ir sampratų klases, reikalingas tinkamai apibūdinti ir aiškinti atitinkamai gamtinius ir istorinius procesus. Kaip tik šioje vietoje istorinei minčiai iškyla mechanicizmo pavojus supainioti istorinį procesą su grynai gamtiniu procesu ir formalizmo grėsmė istoriniame procese *paprasčiausiai atpažinti* formaliųjų rišlumų seką.

Svarstymams apie istoriją kaip raidos procesą reikia būtent pradžios, vidurio ir pabaigos sampratų, bet kitokių nei šių procesų sampratos fizinėje gamtoje – t.y. ne paprasčiausio prasidėjimo, plėtimosi bei augimo ir nutrūkimo. Istorinius procesus reikia laikyti analogiškais *atliktiems* moraliniams veiksmams, kuriais mėgaujamės kontempliuodami aukščiausius meno ir religijos kūrinius – t.y. procesais, kurie atsiranda kaip „iškilminga pradžia", toliau vyksta kaip „dialektinė" pradinio turinio bei formos transformacija, o kulminaciją pasiekia „tobulybe arba atomazga", kuri yra daugiau nei nutrūkęs veiksmas.

Fizinė gamta pati savaime neturi pradžios, vidurio ar pabaigos; ji amžinai yra tai, kas turi būti. Mes galime *įsivaizduoti*, kaip ji tam tikru laiku atsiranda ir tam tikru laiku baigiasi, bet ji *nesirutulioja* pereidama nuo vieno momento prie kito, tai todėl mes sakome, kad ji egzistuoja tik erdvėje (72). Organinė gamta, tiesa, tam tikra prasme rutuliojasi – ji realizuoja sėkloje glūdintį augimo potencialą; tačiau individas gali realizuoti, o gali ir nerealizuoti savo augimo

potencialo. Jeigu realizuoja, jis pasiekia gamtos dėsnio nulemtą tikslą – ir tokiu būdu kiekvienas užbaigtas augimo procesas yra lygiai toks pats kaip kiekvienas kitas, nėra *jokios raidos pereinant nuo vieno individo prie kito* ir jokios organinės gyvybės visumos raidos pereinant nuo vienos rūšies prie kitos. Čia, jeigu iš viso yra koks judėjimas, vyksta ne raida, bet tik cikliškas pasikartojimas.

Tačiau reikšmingi pasikeitimai istorijoje pateikia laimėjimą, kokį dažnai intuityviai nujaučiame atsirandant, net kai ir negalime tiksliai nusakyti jo turinio tragiškos pjesės ar dialektiško filosofinio dialogo pabaigoje. Čia, kai kas nors miršta, gimsta kažkas nauja; bet tai, kas gimsta, nėra iš esmės tas pat kaip tai, kas mirė, kaip kad atsitinka gyvūnų ar augalų gyvenime. Tai yra kažkas nauja, kur ankstesnė gyvenimo forma – pjesės veiksmas ar argumentas dialoge – glūdi vėlesnėje gyvenimo formoje kaip jos medžiaga ar turinys, kitaip sakant, kad iš tikslo pačiam sau ji virsta priemone pasiekti aukštesniam tikslui, kurį atomazgos prietemoje tegalime tik miglotai nuspėti.

Ši įžvalga apie istorinio proceso prigimtį remiasi sinekdochiniu metaforiškai suvokiamos ir metonimiškai suprantamos istorinio vyksmo sferos, kuri iš pat pradžių buvo suvokiama kaip „nuodėmės ir kančios panorama", išplėtimu. Sinekdochinio išplėtimo dinamiką rodo kitas reikšmingas Hegelio visos istorijos srities apibūdinimas, kai ji suvokiama ne vien tik kaip *chaosas*, bet taip pat kaip *pasikeitimas*.

Antrasis istorinio lauko apibūdinimas pradedamas garsiąja sentencija:

pasaulinė istorija apskritai yra dvasios reiškimasis *laike*, kaip kad gamta yra idėjos reiškimasis *erdvėje*. [*Ibid.*]

Žodis, paprastai verčiamas kaip „raida", šiame kontekste yra vokiškasis *Auslegung*, pažodžiui „dėliojimas, išplėtojimas, išskleidimas", keliantis papildomas asociacijas su „aiškinimu" ar „eksplikacija" – sudaryta iš lotyniškų žodžių *ex* ir *plicare*, kurių junginys reiškia „išlyginimą" – tarsi suglamžyto popieriaus ar audinio raukšlių išlyginimą. Taip pat jis reiškia slapto turinio atskleidimą ar išaiškinimą.

Bet norint pamatyti šį procesą tokį, koks jis iš tikrųjų yra, nepakanka vien tik sinekdochinio išplėtimo. Tai nurodoma vėlesnėje pastraipoje. Čia vėl pasikartoja toks pat sąmonės perėjimas nuo estetinės per moralinę prie intelektualinės percepcijos, kokį aptikome pirminiame Hegelio istorinio lauko apibūdinime metaforišku ir metoniminiu būdu:

Žvilgtelėję į pasaulinę istoriją, išvysime milžinišką paveikslą pakitimų ir veiksmų, be galo įvairių tautų, valstybių, individų *formų*, nuolat keičiančių viena kitą. [*Ibid.*]

Šis *viena kitą keičiančių formų reginys* sukelia emocinę būseną, visiškai kitokią nei ta, kurią kėlė pirmiau aprašytas *chaoso reginys*:

Palytima visa, ką žmogus gali imti į širdį ir kas gali pažadinti jo interesus, sužadinami visi pojūčiai, kuriuos kelia *gėris, grožis ir didybė.* [*Ibid.*]

Vis dar matome, kad „vyrauja žmogiški veiksmai ir kančia", bet taip pat randame ir kažką artima sau, „*savo interesą* su jais arba prieš juos", nesvarbu, ar tas „kažkas" patrauktų mus „grožiu, laisve ir turtingumu", ar vien tik savo „energija" (*Ibid.*).

Arba mes matome, kaip bendrų interesų milžiniškos masės judėjimas yra sutrikdomas, ir šita milžiniška bendrų interesų masė paaukojama be galo sudėtingiems santykiams ir subyra, arba, iššvaisčius daugybę jėgų, pasiekiami menki rezultatai, o iš to, kas atrodo nereikšminga, atsiranda baisingų padarinių – visur įvairiausių elementų šurmulys, mus įtraukiantis į savo interesų ratą, o vienam išnykus jo vietą tuojau užima kitas. [*Ibid.*]

Pirmas *apibendrinimas*, ateinantis į galvą kaip atsakas į taip pamatytą spektaklį, yra „kategorija, visų pirma pasirodanti šios nenutrūkstamos, kiek pabūnančių ir išnykstančių individų ir tautų kaitos akivaizdoje" – „keitimasis apskritai" (*die Veränderung überhaupt*). Toks atradimas netrukus pavirsta „liūdesiu", tokiu pat, kokį jaučiame regėdami kokios nors galingos valstybės, tokios kaip Roma, Persija ar Kartagina, griuvėsius. Bet kita prie keitimosi „prisišliejanti mintis", kylanti šiame spektaklyje įžvelgus formalųjį rišlumą, yra tokia: „suardydamas keitimasis tuo pat metu iškelia *naują gyvenimą* – nors iš gyvenimo atsiranda mirtis, iš mirties taip pat atsiranda gyvenimas" (72–73).

Čia Hegeliui tuoj pat iškilo klausimas, kokiu būdu reikėtų suvokti *formaliųjų rišlumų seką*, kitaip sakant, *kokį siužetą reikėtų suteikti šiai formų sekai*? Vėlesniuose skyriuose jis išskiria tris skirtingas siužeto struktūras, kurias galima naudoti apibūdinant šį procesą kaip formų seką; šios struktūros skiriasi nuo epinės siužeto struktūros, kurią galima naudoti suteikiant siužetą *paprasto keitimosi*, kai istorinis laukas suprantamas kaip anksčiau – kaip chaosas.

Ieškant analogijos gamtoje (t.y. metoniminiame paties keitimosi apibūdinime), formų seką galima laikyti vienu iš dviejų būdų, kuriuos abu galima pavadinti tragiškais, nes jie įprasmina suvokimą, kad – bent jau žmogiškosios prigimties atveju – „iš gyvenimo atsiranda mirtis, o iš mirties *taip pat* atsiranda gyvenimas" (kursyvas H. W.). Pavyzdžiui, formų sekai galima suteikti siužetą, pagal kurį turinys *persikelia* į naują formą, kaip daro rytietiškas mokymas apie metempsichozę; arba ją galima suvokti ne kaip persikėlimą, bet kaip nuolatinį naujo gyvenimo *atsikūrimą* iš senojo pelenų, taip kaip fenikso mite (73). Hegelis šias rytietiškų pasaulio sampratų įžvalgas vadino „didingomis", bet *nesuteikė* joms filosofinės tiesos statuso dėl dviejų priežasčių. Pirma, ši įžvalga („iš gyvenimo atsiranda mirtis, o iš mirties taip pat atsiranda gyvenimas") yra teisinga tik gamtos *apskritai* atžvilgiu, bet ne gamtinių konkretybių atžvilgiu. Antra, paprastos persikėlimo ir tolydaus kartojimosi idėjos neatsižvelgia į gyvybės formų įvairovę, kurią atskleidžia istorinis, skirtingai nei gamtinis, procesas. Hegelis tai išdėsto taip:

> Dvasia, suvartodama savo išorinio egzistavimo apvalkalą, ne tik paprasčiausiai pereina į kitą kūnišką apvalkalą ar pakyla atjaunėjusi iš savo ankstesnio pavidalo pelenų, bet ji pakyla iš pelenų kilnesnė [*erhoben*], praskaidrinta [*verklärt*], grynesnė dvasia [*ein reinerer Geist*]. Ji, be abejonės, sukyla prieš save pačią, sunaikindama savo akivaizdžią būtį, tačiau sunaikindama ji ją pertvarko, o tai, kas yra jos kūrinys, tampa medžiaga, kurią apdorodama ji pakyla [*erhebt*] į aukštesnę pakopą [*Bildung*]. [*Ibid.*]

Tai atskleidžia dar vieną priežastį, kodėl iš viso šio proceso *dar* negalima tikėtis komiškos atomazgos. Tebėra neišryškinti principai, formų sekos siužetą darantys įmanomą. Šių principų išryškinimas reikalauja žvilgsnio iš proceso vidaus, taip, kad

procesas būtų suvokiamas ne kaip vien tik formaliai lygių sąsajų seka, bet kaip autonominio save valdančio proceso, „įvairiomis kryptimis ir įvairiapusiškai" išbandančio save, tipas, kur ankstesnė forma tampa medžiaga ir stimulu kitai sukurti (*Ibid.*). Iš šios perspektyvos,

Abstrakti paprasto keitimosi samprata užleidžia vietą minčiai apie dvasią, visomis kryptimis, kuriomis tik leidžia jos daugialypė prigimtis, *reiškiančią*, *stiprinančią* ir *tobulinančią* savo galias. [*Ibid.*, kursyvas H. W.]

Sužinoti apie prigimtas dvasios *galias*, numanomai turinčias valdyti šį procesą, galima tik iš „jos sukurtų produktų ir kūrinių įvairovės" (*Ibid.*). Tai reiškia, kad į istorijos procesą turėtume žvelgti ne tik kaip į judėjimą, kaitą ar seką, bet kaip į „veiklą": „Der Geist *handelt* wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu einer Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich" (72 [99]). Taip yra su istorinėmis asmenybėmis, tragiškais herojais, kurių pastangos buvo vaisingos ir jiems pasisekė reikšmingai *pakeisti* savo visuomenes; taip pat yra ir su visomis tautomis ir nacijomis – jos ir naudojasi dvasinėmis formomis, kuriomis reiškiasi jų pastangos, nukreiptos prieš pasaulį ir dėl pasaulio, ir tuo pat metu yra jose įkalintos. Vadinasi, kiekvienos tautos ar nacijos gyvenimas, kaip ir kiekvienos herojiškos asmenybės gyvenimas, yra tragedija. Todėl būdas, tinkamas jam suteikti siužetą ir suvokti jį kaip istorinę tikrovę, yra tragiška drama. Ir iš tikrųjų visų civilizacijos formų istorijoms, jo įžvelgtoms pasaulio istorijoje, Hegelis suteikė tragišką siužetą. O savo *Filosofinių mokslų enciklopedijoje* ir *Estetikos paskaitose* jis pagrindė šitokį siužeto suteikimo būdą kaip aukščiausią reflektyviosios istoriografijos formą.

Tačiau savo *Istorijos filosofijoje* šį būdą jis paprasčiausiai *pritaikė* atskirų civilizacijų atsiradimo, kilimo, irimo ir mirties procesui įsivaizduoti. Jis nebandė pagrįsti, kodėl joms suteiktas tragiškas siužetas, bet paprasčiausiai darė prielaidą, kad toks būdas tinkamiausiai apibūdina raidos procesą, kurį galima įžvelgti kokios nors civilizacijos, pavyzdžiui, graikų ar romėnų, gyvenimo cikle. Šį būdą galima laikyti tinkamu, nes įprasta, kad būtent tokį siužetą

istorikai profesionalai suteikia išsamiai bet kokios jau išnykusios civilizacijos istorijai. Filosofijos nevaržomas istorikas, apmąstydamas šį istorijoje besikartojančio kilìmo ir smukimo raštą bei jo lemties ir neišvengiamybės aspektus, galėtų padaryti klaidinančių išvadų. Jo išvada galėtų būti, kad šis raštas negali būti kitoks, ir dėl to, kad jis toks, jį tegalima suvokti kaip tragediją *en gros*.

Kontempliuojant istorinį procesą iškyla jo kaip tragedijų sekos vaizdas. Kas iš pradžių pasirodė kaip epinis „aistrų reginys", buvo paversta tragiškų pralaimėjimų seka. Kiekvienas iš šių tragiškų pralaimėjimų yra visą seką valdančio *dėsnio* apraiška. Tačiau šis istorinės raidos dėsnis nelaikomas analogišku dėsniams, lemiantiems fizinių kūnų evoliuciją ar tarpusavio sąveiką; tai nėra gamtos dėsnis. Tai – veikiau istorijos dėsnis, t.y. laisvės dėsnis, vaidinantis svarbų vaidmenį kiekviename žmogiškame sumanyme, kurio kulminacija – tragiška atomazga. Ir šis dėsnis perteikia komišką visos formų sekos, betarpiškai suvokiamos tragiškai, rezultatą.

Hegelio tikslas buvo pagrįsti perėjimą nuo *tragiškos kiekvienos konkrečios civilizacijos prigimties supratimo* prie *komiško istorijos visumos atskleidžiamo vaizdo.* Kaip *Dvasios fenomenologijoje* jis teigė, kad komiška Aristofano vizija yra pranašesnė už moralines Euripido tragiškų vizijų įžvalgas, taip apmąstydamas pasaulio istoriją jis siekė istorijos visumai suteikti komišką prasmę, kuri, nors grįsta grynai tragiškos istorinio *gyvenimo apskritai* sampratos pasekmėmis ir į jas atsiliepianti, vis dėlto jas peržengia.

§ Nuo tragedijos prie komedijos

Moralinių pažiūrų cikle komedija logiškai eina po tragedijos, nes ji reiškia gyvenimo poreikių ir teisių patvirtinimą, priešingą tragedijos įžvalgai, kad visi laikiški dalykai yra pasmerkti sunykti. Civilizacijos mirtis nėra visiškai analogiška individo mirčiai, net ir herojiškos asmenybės mirčiai. Mat herojiškai asmenybei nemirtingumo suteikia jos valiai palenktos tautos gyvenimo formų pakeitimai, taip pat ir herojiška tauta tampa nemirtinga savais žmonijos gyvenimo formų pakeitimais. Didi tauta nemiršta „paprasta

natūralia mirtimi", rašė Hegelis, nes tauta yra „ne tiesiog vienas individas, o visuotinis dvasinis gyvenimas". Ištisų civilizacijų mirtys labiau primena savižudybes nei natūralią mirtį, tęsė jis, nes, *kaip rūšys*, jos apima ir *savo pačių neigimą* – „pačiu joms būdingu bendrumu" (75).

Tauta išsikelia sau užduotį, kuri, apskritai imant, paprasčiausiai yra būti *kas nors*, o ne niekas. Visą jos gyvenimą susieja ir jai būdingą formalųjį rišlumą atskleidžia jos (sąmoningas ar ne) pasišventimas šiam tikslui. Bet, kaip užduotis, ši pastanga tapti kuo nors reikalauja priemonių, kurių specifines savybes numato tai, kad jos taikomos konkrečioms specifinėms, o ne bendroms užduotims spręsti. Bendros užduotys – paprasčiausiai išlikti, daugintis, rūpintis vaikais, apsisaugoti nuo stichijų ir nuo necivilizuotų tautų – atliekamos pagal bendražmogiškus polinkius ir instinktus, įkūnytus papročiuose, „paprasčiausioje išorinėje jutiminėje egzistencijoje, kuri jau nebeturi entuziazmo gilintis į dalyko esmę" (74–75). Bet tam, kad tauta atliktų tapimo išskirtine ir nepanašia į likusią žmoniją užduotį, ji turi sau užsibrėžti ir idealią, ir tam tikrą praktinę užduotis, nes aukščiausias tautos raidos taškas yra būtent tai – „supratus savo pačios gyvenimą ir padėtį, savo įstatymus, savo teisingumo ir moralės idėjas redukuoti į mokslą" (76). Tuomet pasiekiama visiška to, kas idealu, ir to, kas realu, vienybė – tokia, kokią leidžia pati žmogiškos dvasios prigimtis. Jos neįmanoma visiškai pasiekti, ir ši asimetrija tarp bendros intencijos ir specifinių priemonių bei veiksmų jai įgyvendinti yra tragiška yda, glūdinti kiekvienos civilizuotos egzistencijos formos šerdyje. Tai, kas yda iš tikrųjų yra, suvokiama vėlyvose civilizacijos ciklo stadijose; arba tiksliau, kai tampa įmanoma suvokti, kas ši yda iš tikrųjų yra, civilizacija liudija, kad ši gyvenimo forma paseno ir neišvengiamai mirs. Kai suvokiama, kas ši yda iš tikrųjų yra – kad ji yra prieštaravimas tarp specifinio idealo, kurį įkūnija civilizacija, ir konkretaus to idealo įgyvendinimo papročiuose, institucijose, socialiniame, politiniame ir kultūriniame gyvenime, ima trupėti cementas, sutvirtinęs šiam idealui pasišventusią visuomenę – ima nykti pagarbos, pareigos, dorovės jausmas. Ir tuomet pasimato, kad individai izoliuoti vienas nuo kito ir nuo visumos. [*Ibid.*]

Žmonės ima kalbėti apie dorą, užuot dorai gyvenę, jie reikalauja paaiškinti, kodėl jie turėtų vykdyti savo pareigas, ir randa priežasčių jų nevykdyti; jie pradeda gyventi ironiškai: viešai kalba apie dorybę, o privačiai – kaskart atviriau – gyvena nedorai. [76–77]

Tačiau praktikai tampant vis ydingesne, idealo atsiskyrimas nuo tikrovės savaime išgrynina idealą, išlaisvina nuo egzistavimo tikrovėje keliamų kliūčių, suteikia konkretiems protams galimybę užčiuopti pačią idealo esmę, jį konceptualizuoti ir sukurti jo vaizdinį. Tad jie paruošia kelią išlaisvinti idealą nuo laiko ir erdvės, kuriuose jis buvo įgyvendintas, ir perduoti jį per laiką ir erdvę kitoms tautoms, kurios savo ruožtu gali jį naudoti kaip medžiagą tikslindamos esmiškai gryną žmogiško idealumo prigimtį.

Tad, sakė Hegelis, jei norime konkrečiau žinoti, kas *buvo* graikai, mums teks pasitelkti tuos šaltinius, kuriuose jie naiviai atskleidė praktinių santykių jų visuomenėje formas. Tačiau jei mes norime bendros idėjos gryno idealumo, „tai rasime Sofoklio ir Aristofano, Tukidido ir Platono veikaluose" (76). Šie idealo liudytojai pasirinkti neatsitiktinai; jie perteikia vėlyvas graikų sąmonės formas, atitinkamai – tragediją, komediją, istoriografiją ir filosofiją; ir juos reikia aiškiai skirti nuo jų „naivių" pirmtakų (Aischilo, Herodoto ir ikisokratikų). Sąmoningai suvokti tautos ar civilizacijos idealumą – tai vienu metu jį ir „išsaugoti", ir „išaukštinti". Nors, patyrusi nelemtą katastrofą, tauta išnyksta – galbūt išlieka kaip etninė grupė, bet žlunga kaip galybė (tiek politine, tiek kultūrine prasme), sąmonė šios tautos dvasią kaip idealią formą išsaugoja mintyje bei mene.

Taigi dvasia, pirma, įveikia realybę, egzistavimą to, kas ji *yra*, ir kartu įgyja esmę, mintį, visuotinumą to, kuo ji *tiktai buvo*. [77]

Tai, kad herojiška tauta sąmonėje užfiksuoja pačią galutinio dvasios įgyvendinimo būdo esmę, reikia laikyti ne jos atstovaujamo idealo išsaugojimu ar mumifikacija, bet greičiau pačios tautos dvasios pakeitimu – jos principo pavertimu „kitu, iš tiesų aukštesniu principu". Būtent šis idealo pakėlimas į kitą, aukštesnį, principą, sąmonės atliekamas sąmonės ribose, pagrindžia tikėjimą, kad „nuodėmės ir kančios panorama", kurią suvokimas iškart pamato

istorijos duomenyse kaip „paprasčiausiai teisingą faktų kombinaciją“, galų gale yra *komiško*, lemtinio pobūdžio. Ir „visų svarbiausia“, teigia Hegelis, yra suprasti „šio perėjimo mintį [*dieses Übergangs*]“. „Mintis“, apie kurią čia kalbama, yra prieštaravimas tarp žmogaus augimo ir raidos, mintis, kad nors *individas*, kopdamas savo raidos pakopomis, *išlieka vientisas*, jis vis dėlto *pakyla į aukštesnį savimonės lygį* ir iš tiesų *pereina* iš žemesnio ir riboto sąmonės lygio į aukštesnį ir visapusiškesnį. Tokia pat, anot Hegelio, ir tautos raida – tuo pat metu tauta savo esmine būtimi ir išlieka tuo, kas ji buvo, ir tobulėja tol, kol „pasiekia savo dvasios visuotinę pakopą“. Tai pagrindžia, daro išvadą Hegelis, „vidinę, loginę keitimosi [*Veränderung*] būtinybę“, tai – „filosofinio istorijos supratimo siela, esminis rūpestis“ (78).

Tad šis „supratimas“ yra pagrįstas tuo, kad istorijos procesas suvokiamas kaip raida tokio visuotinumo laipsnio link, kai dvasia apskritai save „iškelia ir galutinai sukuria – kaip save suvokiančią *visumą*“ (*Ibid.*). *Kiekvienos civilizacijos galutinio susinaikinimo būtinybę* sublimuoja suvokimas, kad šios civilizacijos institucijos ir gyvenimo būdai yra tik priemonės, abstraktūs organizavimo būdai jos idealiems tikslams įgyvendinti. Jos nėra amžinos tikrovės ir neturi būti tokiomis laikomos. Todėl jų trumpalaikiškumas turi retrospektyviai mažiau „rūpėti“ nei draugo mirtis ar net mirtis tų tragiškų herojų, su kurių puikumu galime taip susitapatinti, kad *jų* mirtį galime patirti kaip užuominą apie mūsų pačių mirtį.

Savo institucijų bei gyvenimo būdų išnykimo viziją Hegelis perteikė tokia metafora:

> Tautos gyvenimas subrandina vaisių, nes jos veikla nukreipta į jos principo įgyvendinimą. Vis dėlto šis vaisius nenukrenta atgal į įsčias tos tautos, kuri jį pagimdė ir subrandino; priešingai, jis tampa jos nuodų gurkšniu. Ir šio nuodų gurkšnio ji negali atsisakyti, nes jaučia nenumalšinamą jo troškulį: šio gurkšnio skonis yra jos mirtis ir kartu naujo principo atsiradimas. [*Ibid.*]

Šios ištraukos sugretinimas su tomis, kuriose Hegelis vaizduoja ir apmąsto Sokrato gyvenimo ir mirties reikšmę Atėnų kultūrai kaip visumai, paaiškina jo vartojamą metaforą – išgertas „nuodų gurkšnis“ užbaigia senąjį gyvenimą ir įsteigia aukštesnio principą.

Sokrato mirtis buvo tragiška kaip dorybingo žmogaus mirties spektaklis ir kaip jo santykio su atėniečiais, kuriuos mokė naujo moralės principo, prieštaringumo atskleidimas. Sokratas, rašė Hegelis, buvo „moralės išradėjas", ir jo mirtis buvo būtina kaip vienas iš veiksmų, kuriais šis principas buvo patvirtintas kaip praktinė gyvenimo taisyklė, ne vien tik teigiamas idealas (269). Jo mirtis vienu metu buvo ir mokytojo Sokrato mirtis, ir principo, pagal kurį jis gyveno ir mirė, iškėlimas iki konkretaus moralinės veiklos modelio. Jo mirtis parodė ne tik, kad žmonės gali gyventi pagal moralinį principą, bet taip pat, kad dėl jo mirdami, jie paverčia jį idealu, pagal kurį gali gyventi kiti. Pripažinimas, kad ši „mirtis" yra priemonė pakelti žmogaus gyvenimą ir pačią moralę į savimonės lygį, aukštesnį už link jos vedusį „gyvenimą", anot Hegelio, yra įžvalga, formuojanti pagrindinius komiškos vizijos bruožus, ir aukščiausias istorijos proceso supratimas, kurio gali tikėtis baigtinis protas.

Komiška vizija, rašė Hegelis savo *Dvasios fenomenologijoje*, peržengia „likimo" baimę. Ji yra

visos bendrybės sugrįžimas į savitikrą, kuri sykiu yra šitoks visiškas bebaimiškumas visokeriopos svetimybės akivaizdoje ir šitoks bet kokios svetimybės beesmiškumas, o drauge tokia sąmonės gerovė ir toks pasitenkinimas, kokių už šios [Aristofano] komedijos ribų jau nebesurasime. [538]

Paskutinė pastaba apie „sąmonės gerovę ir pasitenkinimą, „kokių už šios komedijos ribų jau nebesurasime", leidžia suprasti, kad pati komiška istorinio proceso prigimtis gali būti suvokiama (arba tik abstrakčiai suprantama) tik kaip *galimybė*, turinti *didelės tikimybės* autoritetą, pagrįstą racionaliai apdorotais istoriniais duomenimis, nes, kaip savo *Istorijos filosofijos* įvade rašė Hegelis, istorija turi reikalų tik su *praeitimi ir dabartimi;* ateities ji negali pranašauti. Vis dėlto istorinį procesą suvokiant kaip progresyvią raidą, kuri, prasidėjusi senais laikais, pasiekė mūsų dabartį, aiškiai įsisąmoninama dviguba istorijos kaip ciklo ir kaip progresijos prigimtis. Dabar mes matome, kad

Gyvosios dvasios gyvenimas yra pakopų sukimasis, į kurias pažvelgus vienu aspektu, jos tebeegzistuoja viena greta kitos, ir tik pažvelgus iš kitos pusės pasirodo kaip praeitis. [*Istorijos filosofija*, 79]

O tai reiškia, kad „pakopos, kurias dvasia, atrodo, paliko už savęs", nėra prarastos ar apleistos, bet vis dar gyvena ir jas galima sugrąžinti „iš dabarties gelmių" (*Ibid.*). Šie žodžiai ir ši viltis, kuriais Hegelis užbaigė *Istorijos filosofijos* įvadą, atkartoja baigiamąją *Dvasios fenomenologijos* pastraipą, kuria jis pradėjo brandžiąją savo filosofinės karjeros fazę:

Tikslas – absoliutus žinojimas, dvasia, save suvokianti kaip dvasią, turi išeiti į dvasių (*Geister*) prisiminimo kelią ir patirti, kaip jos esti pačios savyje ir kaip jos realizuoja savo karalystės tvarką (*Organisation*). Jų išsaugojimas atmintyje – jeigu į juos žvelgsime kaip į laisvą, atsitiktinumo forma pasireiškiančią esatį, – yra *istorija*; o jeigu į juos žvelgsime kaip į sąvoka pagautą tvarką, tas išsaugojimas yra *besireiškiančio žinojimo mokslas*; abi pusės – sąvoka pagauta istorija – ir yra absoliučios dvasios atmintis ir Golgota, jos sosto tikrovė, tiesa ir tikrumas, be kurio ji būtų negyva, ir vieniša tik –
Iš šios dvasių viešpatijos taurės
Jai putoja jos begalybė. [585]

Dabar galiu apibrėžti Hegelio istorinio pažinimo sampratos kaip aiškinimo, vaizdavimo ir ideologinės potekstės suteikimo būdo matmenis ir galią. Pradėsiu nurodydamas, kad ji kaip visuma yra nuolatinė pastanga išlaikyti sąmonėje esminę žmogiškos situacijos ironiją, nepasiduodant skepticizmui ir moraliniam reliatyvizmui, į kurį nuvedė švietėjiškas racionalizmas, ar solipsizmui, į kurį turėjo nuvesti romantinis intuicionizmas. Šis tikslas pasiektas pačią ironiją pavertus analizės metodu, istorinio proceso vaizdavimo pagrindu ir priemone esminiam bet kokio tikro žinojimo dviprasmiškumui patvirtinti. Taigi metonimines (priežastines) ir metaforines (formalistines) reiškinių tvarkymo strategijas Hegelis suskliaudė sinekdochinių apibūdinimų modalumais ir save ardančiais ironijos tikrumais. O pats pagrindinis tikrumas, kuris čia suardomas, yra intelektualinis tikrumas – tikrumo rūšis, besipuikuojanti tariamai absoliučios tiesos apie visumą žinojimu. Vienintelės ribotam protui leistinos „absoliučios" tiesos yra tokios „visuotinės" tiesos kaip „Tiesa yra visuma" ir „Absoliutas yra gyvenimas"; šios abi tiesos veikiau išlaisvina, nei suvaržo, kadangi jos tylomis teigia, kad nė vienas individas nežino absoliučios tiesos. Bet šis tikrumas suardomas taip, kad praskintų kelią kitam

tikrumui, moralinei savitikrai, kurios reikia veiksmingai „laisvam" gyvenimui, egzistencinei tiesai, kad viskas yra būtent taip, kaip „turėtų būti", taip pat ir taip, kaip individas trokšta, kad „turėtų būti", ir tai reiškia, kad šių troškimų reiškimas kaip teisė socialinės visumos atžvilgiu pateisinamas tol, kol užtenka valios, energijos ir priemonių tai daryti. Tuo pat metu tai reiškia, kad grupės valia, bendruomenės supratimas, „kaip turėtų būti", kuris paprastai sutampa su tuo, „kaip yra", pateisinamas lygiai taip pat, taigi baigtinių individų konfliktas dėl istorijos negali būti laikomas intelekto ar moralės požiūriu vertingesniu už konfliktą, kurio metu sprendžiamas jų pretenzijų į autoritetą ir žmonių masių atsidavimą likimas. Tad pagaliau paaiškėja, kad visa Hegelio istorijos filosofija *nuo* pradinio metaforinio pasaulio proceso apibūdinimo *per* metoniminę proceso redukciją ir sinekdochišką jo išplėtimą, kur išskleidė jame galimus įvairius santykių būdus, *vedė prie* ironiško šio proceso „prasmės" dviprasmybės supratimo, kol pagaliau apsistojo ties bendresniu sinekdochiniu viso proceso kaip esmiškai komiškos dramos atpažinimu.

Taigi visų istorinių įvykių aiškinimo būdas yra *tiesiogiai* metoniminis ir sinekdochinis; tai leidžia bet kokį vientisą šios dramos veiksmą apibūdinti kaip priežastinių dėsnių valdomų formaliųjų rišlumų seką (nors dėsniai, apie kuriuos čia kalbama, veikiau yra dvasios ar laisvės, o ne gamtos ar determinacijos dėsniai). Atitinkamai kiekvienam konkrečiam viso proceso segmentui turėtų būti suteiktas tragiškas siužetas, toks siužetas, kuriame konfliktas tarp būties ir sąmonės išsprendžiamas pačią sąmonę pakeliant į aukštesnį jos prigimties ir tuo pat metu būties prigimties, apsireiškiančio dėsnio, pažinimo lygį. Bet ideologinė šitaip aiškinamos ir tokiu siužetu perteikiamos istorijos potekstė lieka dviprasmiška, nes priežastinėje sistemoje neegzistuoja nei teisinga, nei neteisinga, vien tik priežastis ir pasekmė, o formalioje sistemoje negali būti geriau ar blogiau, tik tikslas – formalusis rišlumas – ir priemonės jam įgyvendinti.

Taip sąveikaujant priežastims ir pasekmėms, tikslui ir priemonėms, ironiška sąmonė vis dėlto numato pasekmes, kurių priežastis yra visų šių elementų sąveika, ir tikslą, kuriam pasiekti ji

yra priemonė – kitaip sakant, pažangų pačios žmonijos iškėlimą pasiekiant aukštesnes savimonės formas, jos skirtumų nuo gamtos pripažinimą ir pažangų racionalaus švietimo, išlaisvinimo ir žmogiškos integracijos – tendencijos, kurią nepaneigiamai atskleidžia judėjimo iš praeities į ateitį procesas – tikslo išryškinimą. Tad visas pluoštas istoriniame šaltinyje glūdinčių patetiškų, epinių ir tragiškų dramų pajungiamas esmiškai komiškos prasmės dramai, žmogiškajai komedijai, teodicėjai, kuri ne tiek pateisina Dievo kelius į žmogų, kiek pačių žmonių kelią į save.

Taip perteikiama iš esmės komiška mintis apie galutinę integracijos ir susitaikymo būseną, link kurios juda visas procesas. Estetinis jausmas patvirtina tai kaip formą, kurią istorinis procesas įgyja sąmonėje; moralės jausmas – kaip tai, ko žmogiška savitikra reikalauja, kad būtų; o intelektinis jausmas, kuriam atstovauja protas, išryškina principus, dėl kurių tiek šis suvokimas, tiek šis troškimas tampa įtikinami. Galiausiai analizė parodo, kad daugiausia, ką sąmonė gali gauti apmąstydama istoriją, tėra estetinis jos suvokimas, gerai pagrįstas moralės ir proto. Visumą valdančius dėsnius, kaip ir formą, kurią galų gale įgis visuma, mintis gali nusakyti tik pačiais bendriausiais bruožais.

Iš šios dvasių viešpatijos taurės
Jai putoja jos begalybė.

Bet „Minervos pelėda" savo *paskutiniam* skrydžiui pakyla tik kosminei dienai gęstant. Iki to laiko savo istorinės tiesos troškimą mintis gali patenkinti tik ribotomis prasmės plotmėmis ir laukti to meto, kai visumos tiesa bus veikiau *išgyventa*, o ne *apmąstyta*.

§ Pasaulio istorijos siužetas

Dabar turėtų būti gana lengva išryškinti specifinius aiškinimo ir siužeto suteikimo principus, kuriuos Hegelis panaudojo savo *Istorijos filosofijoje*. Jie patys savaime įdomūs kaip gilaus ir išlavinto istorinio intelekto produktas, ir juos verta studijuoti jau vien dėl jų sąmojo ir erudicijos. Bet tikroji jų vertė – pasakojimo sandara: vie-

nur Hegelis nušviečia kokį nors aspektą, kitur nuskaidrina kokį nors šešėliuotą kontekstą ir metasi į tokias spekuliacijas, kokioms pasiekti vėlesnės kartos turės triūsti metų metus; apskritai su istoriniais šaltiniais elgiasi taip arogantiškai, kad tai pateisinti galėtų tik pačios arogancijos mastas. Visgi mums pravartu stabtelėti prie vieno ar poros šio teksto aspektų ne vien tik tam, kad išryškintume Hegelio požiūrį į istorinį aiškinimą ir vaizdavimą, bet taip pat kad pademonstruotume, kaip nuosekliai išryškintus principus jis taikė savo paties istorinėje analizėje.

Visiems žinoma, kad bet kurios konkrečios civilizacijos ir civilizacijos apskritai istoriją Hegelis skirstė į keturias fazes: gimimo ir pradinio augimo, brandos, „senatvės", irimo ir mirties periodus. Tad, pavyzdžiui, pirmoji Romos istorijos fazė, anot jo, turėjo tęstis nuo įkūrimo iki Antrojo pūnų karo; antroji – nuo Antrojo pūnų karo iki tol, kol Cezaris įtvirtino imperiją; trečioji – nuo šio įtvirtinimo iki krikščionybės triumfo; ir ketvirtoji – nuo III amžiaus iki Bizantijos žlugimo. Šis judėjimas iš pirmos fazės į ketvirtąją atstovauja keturiems civilizacinės savimonės lygiams: būties savyje, būties sau, būties savyje ir sau, ir būties viduje savęs, savyje ir sau. Šias fazes taip pat galima laikyti išryškinančiomis klasikinės dramos fizinius elementus: *pathos, agon, sparagmos* ir *anagnorisis*, kuriuos erdviškai atitinka romėnų dvasios elementų sustiprėjimas ir išnykimas: konfliktas su užsienio priešais, išorinis plėtimasis kuriant imperiją, atsigręžimas į save ir išnykimas, pagrindęs naujos galybės, germanų kultūros, kurios valda ir auka tapo Roma, iškilimą.

Verta atkreipti dėmesį į tai, kad šias fazes galima laikyti egzistencinių santykių ženklais, šių santykių aiškinimo būdais, jų vaizdavimo ar jų „reikšmės" visam Romos istorinės raidos procesui simbolinės išraiškos būdais. Svarbu, kad, anot Hegelio, tai, kas Roma *buvo* tam tikroje savo raidos pakopoje, neatrodė redukuotina į tai, *ką ji darė*, į tam tikro išsamaus priežasčių komplekso pasekmę, į gryną formalųjį rišlumą (bendrybės atvejį) ar į savyje uždarą santykių visumą. Kitaip sakant, ir istoriškai susiklosčiusios situacijos kaip tam tikros fazės atpažinimas ir paaiškinimas, kodėl yra taip, kaip yra, ir formalių jos bruožų apibūdinimas, ir jos santykių su kitomis viso proceso fazėmis nustatymas laikomi vienodai

vertingais išsamaus tiek fazių, tiek viso jų sudaromo proceso apibūdinimo elementais. Žinoma, tiems, kurių nuomone, Hegelis tėra apriorinio metodo taikytojas istoriniam vaizdavimui, visi šie būdai apibūdinti kokios nors civilizacijos istorijos fazę atrodo esą paprasčiausios dialektinių kategorijų *projekcijos*: savyje (tezė), sau (antitezė), savyje ir sau (sintezė), po kurios eina sintezės paneigimas, implikuojantis naują tezę (ji yra ne kas kita, kaip naujas savyje); ir taip toliau, be pabaigos.

Tiesa, galima atlikti tokią konceptualią Hegelio analizės metodo redukciją, ir taip, kad tai neįžeistų net paties Hegelio, kadangi jis pats šias kategorijas laikė esminėmis ir logikos, ir ontologijos kategorijomis, bet kokio būties ar sąmonės proceso supratimo raktu.

Bet kadangi aš pats jo mintį aprašau pagal kalbinius modelius, kuriuos jis naudoja savo apibūdinimuose, esu linkęs šias fazes laikyti įvairių santykio apskritai formų konceptualizacijomis, kylančiomis iš Hegelio įžvalgos apie lygmenis, kuriuose gali veikti kalba, taigi ir pati sąmonė.

Galima priminti, kad Hegelis Romą apibūdino kaip „gyvenimo *prozą*", priešpriešindamas ją „pirmykštei laukinei" Rytų poezijai ir „harmoningai" graikų gyvenimo būdo poezijai (*Istorijos filosofija*, 288 [350]). Šitoks apibūdinimas primena Vico nubrėžtą skirtumą tarp dievų, herojų ir žmonių amžių. Romėnai gyveno ne „natūralų", bet „formalų" gyvenimą, kitaip sakant, išorinį gyvenimą, kur santykius valdė jėga ir ritualas, susvetimėjusį gyvenimą, palaikytą tik pačiomis įnirtingiausiomis pastangomis politikos, teisės ir karo sferose, bet palikusį labai mažai energijos ar noro kurti tokį iškilų meną, religiją ar filosofiją, kokius sukūrė graikai. Trumpai tariant, romėnai pasaulį *suvokė* metonimiškai (gretinimo kategorijomis) ir siekė jį *aprėpti* grynai sinekdochine santykių sistema. Romėnų „tikrovė" buvo ne kas kita, kaip jėgos laukas, jos idealas – formaliai sutvarkytų laiko (protėvių kultas; sūnų, dukrų ir žmonų laikymas šeimos galvos nuosavybe; paveldėjimo įstatymai ir t.t.) ir erdvės (keliai, armijos, prokonsulai, sienos ir t.t.) santykių pasaulis. Ironiška, kad ji tapo pasaulėžiūros ir dvasios, tikrovę ir jos idealą suvokusios visiškai priešingai, auka. Krikščionybė yra jėgos veiksmingumo užkariauti erdvę ir laiką, taip pat grynai formalių

santykių vertės paneigimas. Krikščionis pasaulį suvokia kaip vieną iš metaforos dėmenų, kurios antrasis ir svarbesnysis dėmuo, pasauliui suteikiantis jo prasmę ir būdingus bruožus, laikomas egzistuojančiu kitame pasaulyje. Ir nė iš tolo nepripažindamas ironiško ar metonimiško pasaulio suvokimo pretenzijų, krikščionis veržiasi įveikti visas šių suvokimo būdų numatomas įtampas tarp idealo ir tikrovės.

Atradę sistemos, pagal kurią Hegelis apibūdina konkrečią pasaulio istorinio proceso fazę, dinamiką, galime, pasitelkę šiuolaikines sąvokas, aiškiau suprasti, kaip jis sukūrė savo pasaulio istorijos pradžios ir evoliucijos sampratas ir kodėl pasaulio istoriją jis padalijo į keturis pagrindinius periodus. Šis padalijimas atitinka keturias sąmonės formas, kurias pateikia pačios tropologinės projekcijos modalumai. Pavyzdžiui, laukinumo būseną galima sieti su žmogaus sąmonės, nesuvokiančios esminio skirtumo tarp savęs ir gamtos pasaulio, pakopa, kai papročiai diktuoja gyvenimą, nepripažindami jokių vidinių įtampų, kurias visuomenėje gali sukurti individo teisė siekti ko nors kito nei to, ko leidžia tikėtis paprotys; nemokšiškumo, prietarų ir baimės pakopa, kai liaudis kaip visuma neturi jokio tikslo; kai nėra jokios istorijos sampratos ir gyvenama nesibaigiančioje dabartyje; kai nieko nenutuokiama apie abstraktų mąstymą, galintį sukurti religinį (priešingą mitiniam), meninį (priešingą amato) ir filosofinį (priešingą praktiniam) mąstymą; represijos, o ne galimybę pasirinkti numatančios moralės pakopa, kai vienintelis įstatymas – stipriausiojo valdžia.

Perėjimas iš laukinio būvio į didžiąsias Rytų ir Artimųjų Rytų civilizacijas, į vadinamąsias archajines kultūras, gali būti siejamas su sąmonės pabudimu gebėjimui suvokti metaforiškai, kurį įkvepia skirtumo tarp to, kas pažįstama, ir tarp to, kas nepažįstama, jautimas. Metafora yra būdas prarajai tarp šių dviejų suvokiamos tikrovės santvarkų įveikti, ir senovės Rytų civilizacijos pateikia esmiškai metaforinio gyvenimo būdo ir sąmonės formos pavyzdžių. Rytai, rašė Hegelis, yra „nereflektuojama sąmonė – substanciali, objektyvi dvasinė egzistencija, [...] subjekto santykio su kuria forma bus tikėjimas, pasitikėjimas ir paklusnumas" (105). Tad, kai Rytus istorijoje Hegelis prilygino vaikystės periodui, jis, kaip

anksčiau Vico, turėjo omeny, kad tam tikru metu toje vietoje iškilęs pasaulio supratimo būdas yra paprasčiausias metaforinis subjekto susitapatinimas su objektu.

Iš istorijos vaikystės į jaunystę einama per Vidurinę Aziją, kur subjekto individualumą išreiškia ten iškilusių genčių „karštumas" ir „polinkis peštis"; tos gentys metė iššūkį monolitinei, valdovo pavaldiniams primetamai valdžiai, pasirėmusios vienybe, kurią nujautė egzistuojant, bet kuri dar nebuvo paremta abipuse savimone (*Ibid.*, 106). Į graikų pasaulį, jaunystės fazę, buvo einama nuo *individo izoliacijos suvokimo, metaforiškai atpažinus vienybę, link individualumo pripažinimo idealu*, savarankiška priežastimi – kitaip sakant, link metoniminės redukcijos. Hegelis tai suformulavo taip: „Visa, kas Rytuose padalyta į du kraštutinumus, į substancinį pradą ir į nykstančią individualybę, čia susiję. Tačiau šie atskiri momentai susiję tik *tiesiogiai*, todėl jie patys kartu yra visiškai prieštaringi" (107). Štai todėl, Hegelio požiūriu, graikų civilizacija tik *atrodė* esanti konkreti vienybė, todėl ji taip greitai pražydo, vien tam, kad nuvystų ir mirtų taip pat greit, kaip ir išaugo. Jai trūko principo, įgalinančio suvokti dalies vienybę su visuma. Roma žinojo tokį santykio modelį, sinekdochos modelį, bet tik formaliai, abstrakčiai, kaip pareigą, jėgą ar galią. Jos „rimtumas" atspindėjo žmonijos subrendimą: „Juk vyro amžiui būdingas ne paklusnumas pono savivaliavimui ar nuosavai gražiajai savivalei, bet tarnavimas bendram tikslui; beje, individas šiuo atveju išnyksta ir savo asmeninį tikslą pasiekia tik bendrame tiksle (*Ibid.*).

Iki šiol apibūdinau tris pirmas klasikinės tragedijos siužeto fazes; pirmoji yra *pathos*, arba bendra jausminė būsena, pradedanti veiksmą; antroji – *agon*, arba konfliktas, kuris jį stumia pirmyn; trečioji – subjektą suskaldanti *sparagmos*, kuri sukuria atomazgos būseną ir veda veiksmą link pabaigos – *anagnorisis*. Bet trys šios dramos fazės negali būti *užbaigtos* tragiškai, nepaisant to, kad kiekviena iš šių fazių pakartoja tragišką pakilimo ir nuopuolio modelį. Susitaikymo (*anagnorisis*) fazę, į kurią veiksmą nuveda esminis Romos civilizacijos ir jos dvasios prieštaravimas, ženklina ne nepermaldaujamos lemties ar teisingumo dėsnio apsireiškimas, kurio pabaigoje reikalauja klasikinė graikų tragedija, bet veikiau šio

dėsnio uždarymas krikščioniškojoje (komiškoje) galutinio žmogaus išsilaisvinimo iš šio pasaulio ir jo visiško susitaikymo su Dievu vizijoje. Tragišką viziją sunaikina visumos vizija, peržengianti ironiją, glūdinčią klasikinės tragedijos atomazgoje, kurioje tuo metu, kai sąmonei atskleidžiama kas nors nauja, tai visuomet priešpriešinama dar didesnei paslapčiai, pačiam Likimui.

Nors istorijos fazė, kurią sudaro naujos civilizacijos kristalizacija Vakarų Europoje, gali atrodyti kaip žmonijos žengimas „senatvėn", ši išvada būtų teisinga, tik jeigu gamtinis procesas būtų tinkama istorijos proceso analogija. Bet Hegelis įrodinėjo, kad istorija visų pirma yra „dvasia", o tai reiškia, kad istorijoje, priešingai nei gamtoje, jos „branda" yra tam tikra „stiprybė" ir „vienybė", įžvelgiama krikščioniškojoje kūrinijos susitaikymo su Kūrėju vizijoje (109). Tad tragiškoji vizija peržengiama visą pasaulio procesą suvokiant ne pagal gamtos, klasikinės tragedijos ar net klasikinės komedijos analogiją (kuri tik patvirtina gyvenimo teisę, priešpriešindama ją tragedijos teikiamai lemties vizijai), bet pagal krikščioniškos „Dieviškosios komedijos" analogiją, kurios pabaigoje, kaip jos pagrindinę idėją įspūdingai išreiškė Dante, viskas pagaliau nurimsta sau tinkamoje vietoje būties hierarchijoje. Tačiau krikščioniškoji vizija pati tėra tik *metaforiškas* visumos tiesos *suvokimas*. Tad ji turi būti išreikšta pasitelkiant *jos* santykį su pasauliu *agon ir sparagmos*, vedančiais Vakarų civilizaciją per bažnyčios ir valstybės konfliktą viduramžiais ir tautų konfliktus ankstyvaisiais naujaisiais laikais iki to meto, kai visą istorijos procesą pagaliau imama aprėpti iš esmės kaip žmogaus susivienijimo su savo paties esme, t.y. laisve ir protu, dramą, ir kreipiančiais link laiko, kai tobula laisvė taps tobulu protu, o protas – laisve, visumos tiesa, kuri yra Absoliutas, kuris, kaip sakė Hegelis, yra ne kas kita, kaip pats *gyvenimas*, visiškai suprantantis, kas jis *yra*.

Tai reiškia, kad savo paties laiką Hegelis galėjo „įkurdinti" akivaizdžiai providencinio pobūdžio perspektyvoje, kuri, anot jo, vis dėlto visiškai neapeliavo į naivų tikėjimą ar į konvencionalius įsitikinimus, o buvo grįsta tiek empiriniais duomenimis, tiek racionaliu supratimu, ką šie duomenys liudija. Revoliucijos periodas, jo nuomone, reiškė *agon*, kovingojo periodo, kulminaciją; kovinguoju

periodu tautos suskilo į savo kitoniškumą, bet toliau savyje išlaikė savo pačių vidinės darnos ir vidinių tarpusavio santykių principus. Šie principai, suvokti sinekdochinėmis formomis, kuriomis Hegelis juos pateikė kaip visumos dalis, tapo tikėjimo, kad pasaulis susivienys naujos formos valstybėje, pagrindu; apie tą naują formą galima tik spėlioti. Amerika ir Rusija regimos kaip būsimõs naujų valstybės rūšių raidos galimybės, bet istorinis jos pažinimas ir filosofinis supratimas turi apsiriboti vien svarstymais apie tai, kas buvo, ir apie tai, kas jau dabar yra. Apie raidos galimybes ateityje daugių daugiausia galima kalbėti logiškai plėtojant jau dabar visame procese įžvelgiamas tendencijas ir galima nuspėti tolimesnės raidos formas pereinant nuo konkrečių žmogiškosios dvasios įsikūnijimų nacionalinėje valstybėje iki pasaulinės valstybės, pranašaujamos jau įvykusios jų integracijos.

Tai, kad šių formų, svarstomų aukštesnio sąmonės ir būties integracijos lygio kontekste, modaliniai santykiai bus tokie pat, kaip ir tų, per kurias pereina visos individualios istorinio proceso fazės ir per kurias pereina visas istorinis procesas, Hegelis laikė tikru dalyku, nes šios formos yra pačios sąmonės formos. Tik šitaip galima suprasti pasaulio istoriją, nes tokie yra sąmonės mąstymo, emocijų ir valios lygmenų modalumai. Vidinė atskiros proceso fazės dinamika perteikia visumos dinamiką.

Pavyzdžiui, patį Rytų istorijos „siužetą" galima analizuoti padalijus jį į keturias fazes. Jo pradžią Hegelis apibūdina kaip atsiskyrimą nuo grynai organinių laukinės egzistencijos procesų, kurio metu paplito kalba ir formavosi rasės. Istorinė sąmonė pati savaime nepažįsta ir negali pažinti šios pirmykštės egzistencijos. Žmogus žino ją tik kaip mitą ir ją suvokti gali (anot Hegelio) tik mito būdu – intuityviai, metaforiškai. Tačiau, jei kartą sulaužoma vien papročių palaikoma žmogaus vienybė su gamta, sąmonė liaujasi pasaulį suvokti mitiškai (ar naiviai poetiškai) ir ima regėti atstumą tarp sąmonės ir jos objekto (tai – naivios proziškos egzistencijos prielaida); tuomet, galima sakyti, prasideda tikroji istorija, nes istorinė raida, priešingai nei paprastas pasikeitimas ar evoliucija, galima tik tada, kai jaučiama prieštara tarp sąmonės ir jos objekto. Žmogiška sąmonė šią įtampą patiria kaip *stoką*, kurią ji

mėgina įveikti, įvesdama tvarką; keturios jos formos yra istorinės Rytų raidos subfazės: paeiliui kiniškoji, indiškoji, persiškoji ir egiptietiškoji.

Šių keturių rytietiškos civilizacijos fazių seka gali būti suvokta ir kaip tragiška keturių veiksmų drama, ir kaip procesas, kurio metu sąmonė nuo metaforinio civilizacinių užmojų suvokimo per metonimiją ir sinekdochą pereina į ironišką suskilimą ir suirimą. Visą procesą reiktų suvokti, anot Hegelio, atsižvelgiant į sugebėjimą įvesti tvarką žmonių terpei primetant arbitralią valią (111). Tad Kinija apibūdinama kaip „teokratiškas despotizmas", kuris veikia (politinį) pavaldinį (metaforiškai) sutapatindamas su valdovu. Kinų civilizacijoje nėra jokio formalaus *skirtumo* tarp privačios ir viešos sferų, tarp moralės ir teisės, tarp praeities ir dabarties ar tarp vidinio ir išorinio pasaulių. Kinų imperatoriai iš principo pretendavo valdyti visą pasaulį, tačiau jie nepajėgė to įgyvendinti. Tai yra grynojo subjektyvumo pasaulis, bet šis subjektyvumas sutelktas ne Kinijos imperiją sudarančiuose individuose, o „aukščiausioje valstybės galvoje", kuris vienintelis yra laisvas (112–113).

Tačiau, Hegelio teigimu, „antrojoje formoje, Indijos valstybėje, valstybinio organizmo vienybę matome [...] jau suardytą. Atskiros jėgos yra izoliuotos ir laisvos viena kitos atžvilgiu". Nusistovi įvairios kastos, bet „jas nustatanti religija jas paverčia *natūraliais* skirtumais". Jos egzistuoja priežastingai nulemto atskyrimo, t.y. metonimijos, būsenoje ir nuolatinėje *agon* įtampoje, priešingai nei *pathos*, kai metaforiškai orientuotoje kinų valstybėje valdovas ir pavaldiniai, subjektas ir objektas buvo formaliai suvienyti. Tad Indijoje teokratinis *despotizmas* užleido vietą teokratinei *aristokratijai*; taip buvo prarasta tvarka ir kryptis. Kadangi *atskyrimas* numanomai glūdi pačioje kosmoso prigimtyje, visumoje negali būti jokios tvarkos ar bendros krypties. Šios civilizacijos principas „*turi savyje tokių kraštutinumų*, kaip abstraktaus, vientiso ir paprasto Dievo vaizdinį ir bendrą gamtos juslinių jėgų vaizdinį. Šiuos vaizdinius *sieja tik* nuolatinė kaita, niekada nesibaigiantis perėjimas nuo vieno kraštutinumo prie kito – laukinis, nerišlus svaigulys, kuris turi atrodyti kaip beprotybė reguliariai, tvarkingai sąmonei" (139).

Principas, įgalinęs nugalėti šį atskyrimą ir patvirtinti žmogiškos būties vientisumą, remiantis pagrindais, tinkamesniais jai pertvarkyti į visuomeninius ir politinius principus, (sinekdochinis) visos būties dvasinės prigimties suvokimas iškilo Persijoje, kur ši „dvasia" vis dėlto buvo įsivaizduojama pagal jos materialų analogą, grynąją šviesą. Todėl, rašė Hegelis,

Kinija yra absoliučiai ir išskirtinai rytietiška; Indiją mes galime palyginti su Graikija, o Persiją – su Roma. [*Ibid.*]

Mat Persijoje ne tik teokratinė galybė įgijo monarchijos pavidalą, bet ir principas, kuriuo rėmėsi jos valdžia, *dvasinis* principas, buvo *aiškinamas materialiai*, todėl jis neturėjo priemonių, įgalinančių savo įsisąmonintą idealą, įstatymo valdžią, suvokti kategorijomis, iš tikrųjų leidžiančiomis pripažinti reikalo didybę. Persijos vienybė buvo suvokiama kaip „palankioji saulė", vienodai šviečianti visiems ir sujungianti dalis tik grynai išoriniais santykiais, kuriuos subjektas visgi suvokia ir patiria kaip palankius (140). Kaip ir bet kuris kitas grynas formalusis rišlumas, kai dalies ir visumos santykio principas pagaunamas kaip esminis, Persijos imperija leido susiformuoti ir augti individualioms tautoms, pavyzdžiui, žydams, klaidingai manydama, kad tokioms dalims galima leisti plėtotis nesuskaldant ir nesudraskant visuotinai pripažintos dvasinės visumos vienybės (*Ibid.*).

Kad dalies raida, negrasinanti visumos vienybei, yra visiškai neįmanoma, rodo du faktai: Jonijos graikų, iškėlusių absoliučią individualybės vertę, priešpriešinamą apgaulingai visuotinybei, maištas; ir egiptiečių, iškėlusių materialius reikalavimus, priešpriešinamus apgaulingam dvasingumui, sukilimas.

Egipte, sakė Hegelis, „vyksta abipusis abstrakčių prieštaravimų susiliejimas, kuris yra jų išsprendimas" (141). Egiptiečiai pasaulį suvokė ironiškai, kaip skilimo būseną, kurioje dvasios ir materijos atsiskyrimas išgyvenamas kaip gilus skausmas ir nerimas. Todėl Egipto kultūra pasirodo „prieštaringiausių principų, kurie dar negali atrasti savitarpio harmonijos, bet kurie *tokios harmonijos sukūrimą iškelia sau kaip problemą, kurią reikia išspręsti*", ir kurie save sau ir kitiems paverčia „mįsle", aspektu. Šią mįslę galiausiai išsprendė

graikai, kartu surasdami principą, įgalinusį pereiti į naująjį pasaulį. Atsakymas į „mįslę", žinoma, yra Oidipo atsakymas į pakeliui į Tėbus trijų kelių sankirtoje sutikto Sfinkso mįslę (220–221). Mįslė, kurios nepajėgė išspręsti egiptiečiai, buvo „žmogus", bet faktas, kad ji buvo įminta ne Rytuose, o Vakaruose (Oidipo mite Sfinksas keliavo į Graikiją), leidžia manyti, jog tai, ką žmogiškoji sąmonė laimi žmonijos įsikūnijimo konkrečioje kultūroje tragiško iškilimo ir nuopuolio metu, atitenka ne pačiai kultūrai, bet *po* jos einančiai kultūrai, kuriai pasiseka išspręsti „mįslę", iškilusią ironiškai įsisąmoninus savo pačios sandaroje glūdintį dėsnį. Apibūdinti žmogišką egzistenciją kaip mįslę – dar vienu būdu parodyti esmiškai komišką viso istorinio pažinimo prigimtį.

Čia nebūtina išsamiai aptarti visą žmonijos istorijos dramą, kurią Hegelis pateikė savo *Istorijos filosofijoje*. Svarbu tai, kad Hegelis mūsų prašė laikyti save dramos aktoriais; nors ir neįmanoma sužinoti tikros šios dramos pabaigos, jai būdinga gerai išplėtotos dramos ar dialektinio samprotavimo tvarka ir nuoseklumas, tad ji duoda mums kuo geriausius motyvus tikėti, kad šios dramos atomazga ne tik nebus beprasmiška, bet netgi nebus tragiška. Tragiškai vizijai atiduodama duoklė kaip priemonei nušviesti tam tikrą mūsų egzistencijos aspektą ar tam tikrą kultūros ar visos civilizacijos raidos fazės aspektą. Bet ji įterpiama į platesnę komiškos visumos prigimties perspektyvą. Taip pat ir įvairiems būdams, kuriais mes sąmonėje suvokiame ir suprantame pasaulį – metaforos, metonimijos ar sinekdochos modeliui – atiduodama duoklė kaip priemonėms pasiekti aukštesnį, ironišką, žinojimą, kad bet kokio pasaulio suvokimo prigimtis yra netobula ir fragmentiška.

Mokslo srityje mes negalime eiti už šios ironiškos laikysenos ribų; kadangi mes egzistuojame *istorijoje*, mes niekada negalėsime sužinoti galutinės tiesos *apie* istoriją. Tačiau mes galime pajausti *formą*, kurią ši tiesa įgis, harmonijos, proto, laisvės, sąmonės ir būties vienybės formą, kurią intuityviai nujaučia religija, metaforiškai vaizduoja menas, metonimiškai apibūdina mokslas, sinekdochiškai aprėpia filosofija, ir nuo kurios pati istorinė sąmonė ironiškai atsiriboja ir kurią paverčia savo vis didesnių pastangų suprasti objektu. Šias vis didesnes pastangas suprasti, ironiškai įsisąmoninus

neišvengiamą jų ribotumą, pateisina menas, komiškoje formų chaoso vizijoje paversdamas jį puota, džiugiu visumos patvirtinimu.

Judėjimas nuo pasaulio suvokimo per religinę, meninę, mokslinę, filosofinę ir istorinę jo sampratas (kurio metu kiekviena iš sampratų ankstesniąją laiko paprasčiausia pagava) atspindi esminį būties judėjimą jai aktualizuojantis ir sąmonės judėjimą jai realizuojantis istorijoje. Žmonijos istorijoje istorinė sąmonė savyje gimsta tuo pat metu kaip ir specifinis istorinis egzistavimo būdas. Nuo graikų laikų iki paties Hegelio gyvenamojo laikotarpio istorinė sąmonė tapo sąmone „sau", išsiskiriančia iš kitų sąmonės formų, atskirų istorikų naudojama įvairioms „reflektyviosioms" istorijoms rašyti. Tuometiniai istoriniai raštai įgalino atsirasti trečiąją istorinio mąstymo formą, kitaip sakant, įgalino apmąstyti pačią istorinės sąmonės prigimtį ir jos santykius su istorine būtimi, ir praskynė kelią tam, kas iš tikrųjų yra apskritai aukštesnės sąmonės rūšies atsiradimo religinėje, meninėje, mokslinėje ir filosofinėje sąmonėse prielaidos.

Religija, menas, mokslas ir filosofija patys atspindi skirtingas konkrečios civilizacijos (ir visuotinės sąmonės) atitrūkimo nuo savo objekto (kuris visuotinės sąmonės atveju yra grynoji būtis) stadijas. Jos gali būti naudojamos kultūros savęs ir savo pasaulio suvokimo ir supratimo *kokybei* apibūdinti, atsižvelgiant į tai, kaip jos rutuliojasi laike pagal savyje, sau, savyje-ir-sau, savyje-sau-ir-viduje-savęs modalumus, kurie savo ruožtu pateikia būdus visų civilizacijų stadijoms nuo gimimo iki mirties apibūdinti. Bet šių keturių stadijų prigimties suvokimas filosofinėje istorijoje, kurią siūlė Hegelis, atspindi dar aukštesnės sąmonės rūšies iškilimą; ji suteikia pagrindą peržengti „ironišką" sąmonės santykio su visa būtimi, taip pat ir civilizacijos santykio su įvairiais jos įsikūnijimais pasaulio istorijoje prigimtį. Ši nauja sąmonės forma yra komiškos pasaulinio proceso vizijos įsisąmoninimas, kai ne tik patvirtinamas gyvenimo pranašumas prieš mirtį bet kokios tragiškos situacijos akivaizdoje, bet toks tvirtinimas ir pagrindžiamas.

ANTRA DALIS

Keturi XIX amžiaus istoriografijos realizmo tipai

III SKYRIUS

Michelet: istorinis realizmas kaip romanas

§ *Įvadas*

Hegelis, kritikavęs visus ankstesnius istorikus, tapo vėlesnės epochos istorine sąžine. Niekas, nei Croce, panašiausio temperamento ir plačių interesų filosofas, neprilygo jam nei istorinės sąmonės tyrimų įžvalgomis, nei gelme. Bet tuo metu keletas istorijos mąstytojų panoro prasiskverbti iki nuostatų, grindžiančių jų istorijos sampratą, ir istoriją analizuojant įgyjamų žinių. Tie, kurių profesija buvo istorijos studijos, rašydami istoriją buvo pernelyg užsiėmę, kad atidžiau pasigilintų į savo veiklos teorinį pagrindą. Hegelio siekis pagrįsti istorinį pažinimą jiems atrodė nereikalingas tuščiažodžiavimas. Istorijos tyrimas tapo profesija kaip tik tuo metu, kai Hegelis svarstė jo kaip savitos sąmonės formos teorinio pagrindimo problemą ir mėgino apibrėžti jo santykius su menu, mokslu, filosofija bei religiniu jautrumu. Šis istorijos, bendros mėgėjų, diletantų ir antikvarų tyrinėjimų srities, pavertimas profesine disciplina, atrodė, pakankamai pateisino istoriografijos atsiribojimą nuo begalinių „istorijos filosofų" spekuliacijų.

1810 metais Berlyno universitete ir 1812 metais Sorbonoje buvo įkurtos istorijos katedros. Netrukus įsteigtos draugijos, kurių tikslas – rengti spaudai istorinius dokumentus ir juos publikuoti: *Monumenta Germaniae Historica* draugija – 1819 metais, *École des Chartes* – 1821 metais; taip pat netrukus, ketvirtajame dešimtmetyje, šioms draugijoms buvo suteikta valstybinių subsidijų, įkvėptų to

meto nacionalistinių simpatijų. Antroje amžiaus pusėje pradėti leisti stambūs nacionaliniai istoriniai žurnalai: *Historische Zeitschrift* – 1859 metais, *Révue historique* – 1876 metais, *Rivista storica italiana* – 1884 metais, *English Historical Review* – 1886 metais. Profesija darėsi vis labiau akademinė. Profesūra suformavo elitą, besirūpinantį socialiai patikimos istoriografijos protegavimu ir ugdymu; jis mokė ir teikė diplomus studentams, nustatė profesionalumo kriterijus, vadovavo vidinio profesinio bendravimo organams, apskritai turėjo privilegijuotą padėtį universitetų humanitarinių ir socialinių mokslų sektoriuose. Šitame istorijos pavertimo disciplina procese Anglija atsiliko nuo žemyninės Europos valstybių. Tik 1866 metais Oksfordas įkūrė Karališkąją istorijos profesoriaus vietą, pirmasis ją gavo Stubbsas, Kembridžas tai padarė 1869 metais. Tačiau iki 1875 metų Anglijos studentai pagrindinių studijų metu negalėjo specializuotis istorijos srityje.

Nors tuo metu istorijos studijos ir tapo profesija, teorinis jos pavertimo disciplina pagrindas liko neaiškus. Istorinio mąstymo transformacijos iš mėgėjiškos veiklos į profesionalią nelydėjo revoliucijos, lydėjusios panašių kitų sričių – fizikos, chemijos ar biologijos – pasikeitimus. Mokant „istorinio metodo" iš esmės tebuvo prisakoma istorinio dokumento kritikai taikyti rafinuočiausius filologinius metodus ir pateikiamas sąrašas nurodymų, ko istorikas, remdamasis taip kritiškai apdorotais dokumentais, *neturėtų* siekti. Pavyzdžiui, netrukus įsitvirtino visuotinė nuostata, kad istorija nėra metafizikos ar religijos atšaka ir kad jų maišymas su istorinėmis žiniomis sąlygojo istorinės sąmonės „nuopuolį" į „istorijos filosofijos" erezijas. Imta tvirtinti, kad istorija turėtų būti „mokslo" ir „meno" derinys. Bet žodžių „mokslas" ir „menas" reikšmė liko neaiški. Žinoma, buvo aišku, kad tirdamas dokumentus ir stengdamasis nustatyti, „kas iš tikrųjų įvyko" praeityje, istorikas turėtų bandyti dirbti „moksliškai" ir kad jis privalėtų „meniškai" pavaizduoti praeitį savo skaitytojams. Tačiau apskritai buvo sutariama, kad istorija nėra „tikslusis" mokslas (dėsnius teikianti ir dėsnius atskleidžianti disciplina) tokia pat prasme kaip fizika ir chemija. Kitaip sakant, istorija nebuvo laikoma pozityvistiniu mokslu, ir istorikui teko tenkintis Bacono pateikta empirinio ir indukcinio

mokslininko tikslo samprata – taigi istoriografija turėjo likti iki Newtono vyravusio tipo mokslu. Tas pat buvo sakoma apie „meninį" istorinio vaizdavimo komponentą. Nors ir laikomas menu, istorijos rašymas neturėjo būti traktuojamas kaip vadinamasis XIX amžiaus pradžios „laisvasis menas" – meninė kūryba, kurią puoselėjo romantizmo poetai ir rašytojai. Būdamas meno forma, istorinis rašymas galėjo būti „gyvas", jaudrinantis ar netgi „pramoginis", kadangi istorikas-menininkas vartojo ne ką kita, kaip tradicinius pasakojimo metodus ir priemones. Pirmojo *English Historical Review (EHR)* numerio įvadinės pastabos išdėstė tai šitaip: „Anaiptol nemanydami, kad tikra istorija yra nuobodi, mes tikime, kad nuobodi istorija paprastai būna bloga istorija, ir labiausiai vertinsime autorius, sugebėsiančius savo tyrimus pateikti skaidria ir įspūdinga forma."

Apskritai buvo manoma, kad XIX amžiaus pirmoje pusėje atsivėrus plyšiui tarp „tiksliųjų" (pozityvistinių) mokslų ir „laisvųjų" (romantinių) menų istorija galėtų teisėtai pretenduoti užimti neutralią tarpinę padėtį, kurioje „dvi kultūros" galėtų susitikti, vėl susivienyti ir būti naudingos civilizuotos visuomenės tikslams. Pirmojo *EHR* numerio įvadinėse pastabose rašoma:

> Mes tikime, kad istorija, netgi didesniu mastu, nei jos mylėtojai yra iki šiol pripažinę, tarp humanitarinių mokslų užima svarbiausią vietą, nušviesdama ir praturtindama visus kitus. [Stern, *Varieties*, 177]

Bet tam, kad pasiektų savo tikslą nušviesti ir praturtinti, istorija turėjo būti puoselėjama partinius interesus ir konfesinius pasišventimus peržengiančia dvasia. Tai reiškė, kad istorinius tyrimus ir apibendrinimus turi varžyti privalomas kuklumas, vengiantis tiek ribotumo pavojaus, tiek tuštybės. Kaip nurodo *EHR*, amžiaus viduryje vyravo dvi pažiūros į istorijos funkcijas: pirmoji – kad istorija tėra kita politinių komentarų forma, antroji – kad ji yra visko, kas atsitiko žmonijos praeityje, komentavimas. *EHR* skelbėsi vengiąs abiejų kraštutinumų, skatino „visų specializacijų" (175) mokslininkus prisidėti prie istorinių tyrimų ir, svarbiausia, teigė „atsisakąs priimti straipsnius, kuriuose [...] problemos svarstomos atsiliepiant į šiuolaikinius nesutarimus" (176).

Čia *EHR* sekė *Révue historique* principu „vengti šiuolaikinių nesutarimų, dalykus svarstyti [...] taip metodologiškai griežtai ir nešališkai, kaip to reikalauja mokslas, neieškoti argumentų už ar prieš doktrinas, kurios su svarstomais dalykais siejasi tik netiesiogiai" (173). Tačiau būti metodologiškai „griežtais" ir nešališkais čia raginama tik pačiais bendriausiais bruožais įsivaizduojant, ką tai turėtų reikšti. Tikrasis tikslas, kaip išryškėja pirmojo *Historische Zeitschrift* numerio įžangoje, buvo nutraukti istorinių tyrimų naudojimą politinėje arenoje, pradėtą radikalų ir reakcionierių, ir, disciplinavus istorines studijas, palaikyti porevoliucinėje epochoje į valdžią atėjusių socialinių luomų ir klasių interesus ir vertybes.

Historische Zeitschrift primygtinai skelbėsi moksliniu periodiniu leidiniu, kurio tikslas – „atstovauti tikram istoriniam metodui ir atkreipti dėmesį į nukrypimus nuo jo". Taip pat buvo tvirtinama, kad jo interesai neturėtų būti laikomi siaurais antikvariniais ar tiesioginiais politiniais. „Ne mūsų tikslas, – rašoma pirmo numerio įvade, – aptarinėti neišspręstus šiandienos politikos klausimus ar atsiduoti kokiai nors politinei partijai." Tačiau neatrodė „prieštaringa" iš teisėtų istorijos tyrinėjimo būdų pašalinti pažiūras, atstovaujančias „feodalizmui, kuris pažangiam gyvenimui užkaria negyvus elementus; radikalizmui, kuris organišką raidą pakeičia subjektyviomis niekuo neparemtomis nuostatomis; ultramontanizmui, kuris tautos dvasinę evoliuciją pajungia jai svetimam Bažnyčios autoritetui" (171–172). Visa tai rodo, kad istorijos tyrimų pavertimas profesija turėjo tam tikrą politinę potekstę ir kad jos sumokslinimą grindusi „teorija" buvo ne kas kita, kaip socialinio spektro viduriniųjų sluoksnių ideologija, atstovaujama konservatorių ir liberalų.

Iš esmės tiek Prancūzijoje, tiek Vokietijoje kairiųjų pažiūrų istorikų ir istorijos filosofų akademinės sėkmės žvaigždės tekėjo ir leidosi priklausomai nuo paties radikalizmo sėkmės. Tai reiškia, kad dažniausiai jos leidosi. 1818 metais du iš jų – Victoras Cousinas ir Guizot'as – buvo išmesti iš Sorbonos už tai, kad mokė daugiau „idėjų" nei „faktų" (Liard, II, 157–159). Dėl radikalių idėjų Feuerbachui ir D.F. Straussui nebuvo leista dirbti Vokietijos akademijoje. Siekiant apsaugoti „visuomenę" nuo „ateizmo ir socializmo"

grėsmės, 1850 metais Prancūzijos universitetuose buvo panaikinta mokymo laisvė (234). Michelet, Quinet ir lenkų poetas Mickevičius buvo atleisti, „pavojingos knygos" uždraustos, o istorikams buvo primygtinai uždrausta pristatant medžiagą atsitraukti nuo chronologinio įvykių dėstymo (246). Tuo metu Cousinas ir Thiersas, ankstesnės politinės diskriminacijos aukos, parėmė represinius veiksmus (234). Nenuostabu, kad poetas revoliucionierius Heine keletą iš kandžiausių pastabų skyrė profesionaliems istorikams ir akademinio humanizmo plėtotojams.

Rašydamas egzilyje Paryžiuje, Heine pliekė profesūrą, po objektyvumo ir nesuinteresuoto praeities tyrimo kauke slepiančią pritarimą represiniams režimams, taip pradėdamas akademinio išsimokslinimo puolimą, kurį vėliau pratęsė Marxas ir Nietzsche, atitinkamai kairės ir dešinės atstovai, ir kuris pasiekė kulminaciją paskutiniame amžiaus dešimtmetyje, kai visa jėga kilo menininkų ir sociologų maištas prieš istorinės sąmonės naštą apskritai.

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der weiss das Leben zusammenzusetzen,
Und er macht ein verständlich System daraus;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus. [Stössinger leid., 116]

[Pasaulis ir gyvenimas yra pernelyg fragmentiški!
Norėčiau tapti vokiečių profesorium.
Jis moka sulipdyti gyvenimą
Ir paversti jį suprantama sistema;
Naktine kepuraite ir chalato skvernais
Užlopo jis pasaulio statinio spragas.] (pažodinis vertimas)

Visi istorijos filosofai, gamtos filosofai, Goethes tipo estetai ir istorinės mokyklos „galvočiai", Heines nuomone, įsitraukė į sąmokslą nuslopinti „vokiečių liaudį krečiantį laisvės drugį". Ypač istorikai esą „pasalūnai ir intrigantai" *(Ranken und Ränken)* (98), platinantys domėjimuisi politika priešingą „prisitaikėlišką raminantį fatalizmą". Jo kaltinimai neaplenkė nė poetų romantikų. Istorikai nukreipia sąmonę į praeities apmąstymus, o poetai ją nukelia į neapibrėžtą ateitį, paversdami dabartį ne kuo daugiau nei blankiu

lūkuriavimu to, kas jau galbūt buvo arba dar galėtų būti. Abiem atvejais bandoma įteigti, kad žmonių gyvenimas yra ne pats sau tikslas, o tik priemonė miglotai suvokiamoms *„Humanität"* pasiekti. Nei „mokslinė" istorija, nei „estetinė" poezija, Heines žodžiais tariant,

visiškai nedera su gyvu mūsų gyvenimo pajautimu. Viena vertus, mes netrokštame bergždžio įkvėpimo ir statome ant kortos tai, ką bevaisėje praeityje turėjome geriausia. Antra vertus, mes reikalaujame gyvą dabartį vertinti taip, kaip ji to nusipelno, ir nelaikyti jos tik priemone kokiam tolimam tikslui pasiekti. Tiesą sakant, jaučiamės esą svarbesni nei kokios nors priemonės tikslui pasiekti. Mes tikime, kad priemonės ir tikslai tėra sutartinės sąvokos, paniurėlių mintytojų įpaišytos į gamtą ir istoriją, bet nežinomos Kūrėjui. Mat kiekvienas kūrinys yra pats sau tikslas, kiekvienas įvykis pats save sąlygoja, ir visa – visas pasaulis – yra čia, pats save įteisindamas. [Ewen leid., 810]

Jis baigia iššūkiu tiek steriliai profesionalių istorikų puoselėjamai istorijos sampratai, tiek paliegusiai romantinių poetų filosofijai:

Gyvenimas nėra nei tikslas, nei priemonė. Gyvenimas yra teisė. Gyvenimas trokšta apginti šią teisę nuo stingdančios mirties kėslų, nuo praeities. Šis gyvenimo išteisinimas yra Revoliucija. Elegiškas istorikų ir poetų abejingumas neturėtų paralyžiuoti mūsų energijos, kai mes imamės šios veiklos. Nė romantiškos vizijos tų, kurie žada laimę ateity, tenesugundo mūsų paaukoti dabarties troškimo nedelsiant kovoti už žmogaus teises, už paties gyvenimo teisę. [809–810]

Gyvenimo teises priešpriešindamas mirusios praeities ir dar negimusios ateities kėslams, Heine pranašauja Nietzsches visų akademinės istoriografijos formų puolimą 1870 metais, kuris buvo linkęs tapti devintojo (Ibseno), dešimtojo (Gide'o, Manno) ir pirmojo XX amžiaus dešimtmečio (Valéry, Prousto, Joyce'o, D.H. Lawrence'o) literatūriniu šablonu.

§ XIX amžiaus istoriografijos klasikai

Vis dėlto laikotarpis tarp 1821 metų (tais metais pasirodė Wilhelmo von Humboldto „Istoriko užduotis") ir 1868 metų (tais metais pasirodė Droyseno *Historik*) pagimdė istoriografijos veikalų,

kuriuos profesionalai ir mėgėjai tebelaiko moderniai atlikto istorinio darbo pavyzdžiais. Pakanka paprasčiausiai chronologiškai išvardyti neabejotinus XIX amžiaus istoriografijos meistrų veikalus, kad įsitikintume šių pastangų aprėpti praeitį taip, kad ji apšviestų tuometines problemas, mastu ir gilybe. Minėtieji meistrai – Juleis'is Michelet (1798–1877), ryškiausias romantinės istoriografijos mokyklos genijus; Leopoldas von Ranke (1795–1886), istorinės mokyklos įkūrėjas, istoricistas *par excellence* ir akademinės istoriografijos tipo autorius; Alexis de Tocqueville'is (1806–1859), tikrasis socialinės istorijos pradininkas ir modernių istorijos sociologų, Émile'io Durkheimo ir Maxo Weberio, prototipas; ir pagaliau Jacobas Burckhardtas (1818–1897), archetipinis kultūros istorikas, estetinės istoriografijos plėtotojas ir impresionistinio istorijos vaizdavimo stiliaus kūrėjo pavyzdys. Minėti veikalai:

1824 m. Ranke. *Lotynų ir germanų tautų istorijos.*

1827 m. Michelet. Vico *Naujojo mokslo* vertimas.

1828 m. Michelet. *Naujųjų laikų istorijos apybraiža.*

1829 m. Ranke. *Serbų revoliucijos istorija.*

1831 m. Michelet. *Visuotinės istorijos įvadas.*

1833–1844 m. Michelet. *Prancūzijos istorija*, 6 viduramžių istorijos tomai.

1834–1836 m. Ranke. *Popiežių istorija.*

1835–1840 m. Tocqueville. *Apie demokratiją Amerikoje.*

1839–1847 m. Ranke. *Vokietijos istorija Reformacijos laikais.*

1846 m. Michelet. *Apie liaudį.*

1847 m. Ranke. *Keturios knygos apie Prūsijos istoriją.*

1847–1853 m. Michelet. *Prancūzijos revoliucijos istorija.*

1852–1861 m. Ranke. *XVI–XVII amžių Prancūzijos istorija.*

1853 m. Burckhardt. *Konstantino Didžiojo epocha.*

1856 m. Tocqueville. *Senasis režimas ir revoliucija.*

1859–1868 m. Ranke. *XVII amžiaus Anglijos istorija.*

1860 m. Burckhardt. *Renesanso civilizacija Italijoje.*

1872–1873 m. Michelet. *XIX amžiaus istorija.*

Šį sąrašą galima papildyti dar visu būriu kitų, beveik tiek pat nusipelniusių istorikų: didžiaisiais klasikos istorikais Grote, Droysenu, Mommsenu ir Fusteliu de Coulangesu; medievistais Stubbsu

ir Maitlandu, nacionalistais Sybeliu ir Treitschke; vadinamaisiais doktrinieriais Thierry ir Guizot'u; o ir istorijos filosofais Comte'u, Spenceriu, Buckle'iu, Gobineau, Hegeliu, Feuerbachu, Marxu ir Engelsu, Nietzsche ir Taine'u. Tačiau nė vienas iš jų, išskyrus galbūt kelis istorijos filosofus, autoritetu ir prestižu neprilygsta keturiems meistrams (Michelet, Rankei, Tocqueville'iui ir Burckhardtui). Mat nors visi jie sukūrė ištisas tyrimų sritis ir gali atstovauti įvairioms XIX amžiaus istorinio mąstymo madoms, tik tie keturi – Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas – iki šiol tebėra išskirtinai moderniosios istorinės sąmonės pavyzdžiai. Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas ne tik pasiekė originalių rezultatų istorijos rašymo srityje, bet taip pat pateikė alternatyvius „realistinės" istoriografijos modelius.

§ *Istoriografija* prieš *istorijos filosofiją*

Savo *Istorijos filosofijoje* Hegelis bandė teoriškai pagrįsti istorinės refleksijos tipą, jo manymu, būdingą tik naujiesiems laikams. Tai, ką jis vadino „pirmaprade istorija", egzistavo jau nuo graikų laikų. Kiekviena iš keturių reflektyviosios istorijos rūšių, atsiradusių nuo graikų prasidėjusio istorinio mąstymo raidoje, atspindėjo vis aukštesnę istorinės savimonės pakopą. Pati istorijos filosofija, Hegelio supratimu, buvo ne kas kita, kaip principų, grindžiančių „reflektyviąją istoriją", išaiškinimas ir sistemingas jų taikymas rašant visuotinę istoriją aukštesniu, sąmoningiau „reflektyviu" būdu. Jis anaiptol nemanė, kad patys istorikai turėtų siekti parašyti visuotinę istoriją, ir reikalavo palikti jos kūrimą filosofams, nes jie vieninteliai pajėgia suvokti, ką implikuoja reflektyviosios istoriografijos laimėjimai, įsisąmoninti jos epistemologinius, estetinius ir etinius pagrindus ir tuomet pritaikyti juos bendros žmonijos istorijos problemai spręsti.

XIX amžiaus istorikai nevisiškai suprato tokią istoriografijos ir istorijos filosofijos skirtį, o net jei ir suprato, tai jai nepritarė. Daugumai iš jų „istorijos filosofija" reiškė pastangas rašyti filosofinėmis prielaidomis grįstą istoriją, t.y. pritraukti faktus prie apriorinių

samprotavimų sukurtos schemos. „Istorinį metodą" XIX amžiaus istoriografijos klasikai suprato kaip pasiryžimą eiti į archyvus be jokių išankstinių nuostatų, tirti ten rastus dokumentus, paskui apie dokumentų liudijamus įvykius papasakoti taip, kad pasakojimas pats savaime paaiškintų, „kas įvyko" praeityje. Buvo siekiama leisti paaiškinimui natūraliai išplaukti iš pačių dokumentų, po to perteikti jo prasmę pasakojimo forma.

Miglota nuojauta, kad istorikas pasakodamas pats suteikia siužetą dokumentuose rastiems įvykiams, tik probėgomis švysteli bet kokio pasakojamojo aprašymo poetiniam elementui jautriems mąstytojams, pavyzdžiui, istorikui J.G. Droysenui, filosofams Hegeliui ir Nietzschei, ir vargu ar dar kam nors kitam. Nuomonė, kad istorikas pats suteikė savo istorijai siužetą, būtų įžeidusi daugumą XIX amžiaus istorikų. Nebuvo neigiama, kad praeitį galima svarstyti įvairiais „požiūriais", bet tie skirtingi „požiūriai" laikyti veikiau malšintinais polinkiais nei poetinėmis perspektyvomis, galinčiomis tiek pat nušviesti, kiek ir aptemdyti. Apie „tai, kas įvyko", norėta tiesiog „papasakoti istoriją" be jokių reikšmingų konceptualizacijos priemaišų ar išankstinio ideologinio medžiagos apdorojimo. Jeigu istorija papasakota teisingai, tai, kas įvyko, paaiškės iš paties pasakojimo, kaip kad kraštovaizdžio struktūra paaiškėja iš taisyklingai nubraižyto žemėlapio.

Istorija gali turėti aiškinamąją dalį, kaip kad žemėlapiai turi legendas, bet ši dalis turėtų likti paties pasakojimo nuošaly, kaip ir žemėlapio legenda būna jo pakraštyje. Istorijos „legenda" turėjo būti – ir buvo – įrėminama specialiais „rėmais" – tai buvo „bendros pastabos", kuriomis buvo pradedamas arba apibendrinamas istorijos veikalas. Tikrasis paaiškinimas glūdėjo pačiame istorijos pasakojime, tokiame pat tiksliame ir detaliame, kaip ir įtaigos prasmės. Bet detalių tikslumas dažnai painiotas su istorijos prasmės tiesa. Nepastebėta, kad prasmę istorija įgyja tik tam tikru būdu suteikiant jai siužetą, pasirinktą istorijai paversti *tam tikro tipo istorija.* Nesuprasta, kad jau pasirenkant siužeto suteikimo būdą pasiduodama istorijos filosofijai ir kad kaip tik į tai Hegelis ir atkreipė dėmesį savo *Estetikos paskaitose,* istoriją aptardamas kaip literatūros meno formą.

Tai koks tuomet buvo „istorijos" ir „istorijos filosofijos" skirtumas? Keturi XIX amžiaus istoriografijos meistrai atsakė į šį klausimą skirtingai, bet visi sutiko, kad tikroji istorija turi būti rašoma be išankstinių nuostatų, objektyviai, domintis vien tik praeities faktais ir neturint jokių apriorinių polinkių sudėlioti faktus į kokią nors formalią sistemą. Ir vis dėlto labiausiai stulbina jų veikalų formalusis rišlumas, konceptualus viso istorinio lauko *valdymas*. Iš jų keturių Burckhardtas geriausiai sugebėjo sudaryti įspūdį paprasčiausiai leidžiąs „faktams kalbėti už save" ir konceptualius savo pasakojimo principus visiškai paslėpė veikalų sandaroje. Bet net ir impresionistinės Burckhardto istorijos pasižymi savitu formaliuoju rišlumu – „satyros", t.y. formos, kuria pernelyg jautri siela suvokia pasaulio beprotybę, sąsajomis.

Išskyrus Tocqueville'į, nė vienas iš istorikų pirmame pasakojimo plane nieko nesistengia aiškinti įrodinėdamas. Skaitytojas turi pats išgryninti grindžiančius principus, darydamas išvadas iš užrašytos istorijos pasakojimo eigos. Tačiau juk tai reiškia, jog aiškinimo įspūdžio sudarymo našta užkraunama siužeto suteikimo būdui. Ir iš tiesų „istorizmą", kurio lygiaverčiais atstovais dabar laikomi Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas, galima paprasčiausiai apibūdinti kaip aiškinimo strategijos pakeitimą, kai užuot įrodinėjus suteikiamas siužetas. Kai jie, Rankes maniera, siekė tiesiog pasakoti tai, „kas iš tikrųjų įvyko", ir aiškinti praeitį, pasakodami jos „istoriją", jie iš pažiūros laikėsi aprašomojo aiškinimo sampratos, bet iš tiesų jie buvo įvaldę meną aiškinti pasakojimui suteikiant tam tikrą siužetą. Jų pasakojimų *tipai* buvo skirtingi – herojinis romanas, komedija, tragedija ar satyra, arba bent jau tokius tipus galima numanyti esant bendrais kokios nors detaliai aprašomos istorijos atkarpos rėmais. Todėl „istorijos filosofijos" turėtų būti aptariamos ne vien kaip jų naudojamos formaliosios aiškinimo strategijos, bet ir kaip siužetų suteikimo būdai, jų pasirinkti savo istorijoms įrėminti ar suformuoti.

Bet už siužeto suteikimo būdus, pasirenkamus istorijoms suformuoti, dar svarbesnė įsisąmoninimo forma, kuria istorinis laukas įsivaizduojamas kaip valdžios sfera, pozicijos, užimamos šiuo atžvilgiu, ir pasitelkiami kalbiniai modeliai. Keturi XIX amžiaus isto-

rijos meistrai atstovauja skirtingiems sprendimams, kaip rašyti istoriją, pasirinkdami skirtingus būdus suteikti jai siužetą: herojinį romaną, komediją, tragediją ir satyrą. Jie taip pat užėmė skirtingas ideologines pozicijas istorinio lauko atžvilgiu, atitinkamai anarchistinę, konservatyvią, liberalią ir reakcingą. Nė vienas iš jų nebuvo radikalas. Kalbiniai protokolai, kuriais jie vaizduoja šią sferą, taip pat skirtingi: metafora, sinekdocha, metonimija ir ironija.

§ Romantinė istoriografija kaip metaforinio „realizmo" forma

Savo skyriaus apie XVIII amžiaus istorinę mintį įvade užsiminiau, kad jos tąsa XIX šimtmetyje visų pirma mėgino pagrįsti savo tikėjimą pažanga ir optimizmą ir taip išvengti ironijos, į kurią buvo įpuolę prancūzų Apšvietos filosofai. Dabar bandysiu parodyti, kad romantinė istoriografija grįžta prie metaforinio istorinio lauko ir jame vykstančių procesų aprašymo, atmesdama tik Herderio įvestą organinio aiškinimo strategiją. Romantikai atsižadėjo bet kokių formalių aiškinimo sistemų; paaiškinimo įspūdį jie mėgino sukurti metaforiškai aprašydami istorinį lauką ir jo procesams vaizduoti naudodami herojinio romano mitą.

§ Istorinis laukas – būties chaosas

Toks visų formalių aiškinimo sistemų atmetimas neturėtų būti priimtas už gryną pinigą, mat daugelis romantikų laikėsi pažinimo teorijos, atitinkančios Carlyle'io istorinio lauko apibūdinimą kaip „būties chaosą", kurio atžvilgiu istorikas galėtų užimti tiek procesų stebėtojo, tiek dalyvio poziciją. Constanto, Novalio ir Carlyle'io atvejais tokia romantikų istorijos kaip „būties chaoso" samprata įkvėpė tris skirtingus požiūrius į istoriko užduotį. Constanto pozicija yra romantiškas ironiškų pažiūrų variantas, paveldėtas iš XVIII amžiaus antrosios pusės, tik dar nihilistiškiau nuspalvintas jo atsiliepimų apie Revoliucijos ir Reakcijos įvykius. Vienas iš jo

istorinio pasaulio apibūdinimų galėtų priminti kaip tik tą nerimo jausmą, kurį siekė peržengti visa XIX amžiaus istorinė mintis. Savo esė „Apie religiją" Constantas rašo:

> Žmogus, nugalėjęs kovose, į kurias buvo įsitraukęs, žvelgia į savo gynėjų nusiaubtą pasaulį ir jaučiasi priblokštas savo pergalės. [...] Jo vaizduotė, dabar dyka ir vieniša, atsigręžia į save. Jis jaučiasi vienišas žemėje, galinčioje jį praryti. Šioje žemėje keičiasi kartos, laikinos, atsitiktinės, vienišos; jos gimsta, jos kenčia, jos miršta. [...] Joks išnykusių rasių balsas nepratęsiamas tebegyvenančiųjų; gyvųjų rasių balsas irgi greit pradings tokioje pat amžinoje tyloje. Ką žmogus darys – be atminties, be vilties, tarp apleidžiančios praeities ir jam užvertos ateities? Jo šauksmų daugiau nieks nebegirdi, į jo maldas nieks nebeatsako. Jis atstūmė jo pirmtakų jam teiktą paramą, ir jam liko tik jo paties jėgos. [Cituojama Poulet, *Studies*, 212]

Ištrauka, be abejonės, ironiška. Ją kiaurai smelkiančią ironiją atskleidžia jau pirmas sakinys, kuriame iš pažiūros „pergalinga" žmonija vaizduojama „priblokšta" savo ilgos ir galiausiai sėkmingos kovos rezultatų. Tačiau pergalė atsigręžė prieš patį žmogų, nes dabar žmogus „jaučiasi vienišas" jį „praryti" galinčio pasaulio nugalėtojas. Virš žmogaus pakibusi grėsmė, Constanto nuomone, kyla atradus istorijos bereikšmiškumą, supratus, kad kartos beprasmiškai „keičiasi, laikinos, atsitiktinės, vienišos; jos gimsta, jos kenčia, jos miršta". Kartų santykių apmąstymai taip pat negali paguosti: praeities kartų „balsai" nesuteikia nei pagalbos, nei patarimo gyviesiems; o gyvieji privalo atsisukti į taip pat juos sunaikinsiantį ir į tokią pat amžiną tylą pradanginsiantį pasaulį. Tad gyvieji įkurdinami tarp juos „apleidžiančios" „praeities" ir jiems užsivėrusios „ateities"; jie priversti gyventi „be atminties, be vilties". Įprasta bendruomeninio gyvenimo „parama" sunyko, žmogui „liko tik jo paties jėgos"; bet iš ištraukos aišku, kad šių jėgų nepakaks uždavinims, kurias užsibrėžė visos praeities visuomenės ir civilizacijos. Žmogaus sąmonė vaizduojama kaip neatitinkanti nei tikrovės supratimo, nei bandymo ją kaip nors veiksmingai valdyti. Žmonės blaškomi istorijos jūros bangų, dar pavojingesnių nei gamtos pasaulis, su kuriuo auštant žmogiškajam laikui susidūrė silpni nemokšos laukiniai.

Būtent šią ironišką poziciją istorijos atžvilgiu vyraujančios XIX amžiaus pirmosios pusės filosofinės sistemos tikėjosi nugalėti ar

pakeisti teoriškai geriau pagrįstu žmogaus sugebėjimo valdyti savo likimą ir suteikti istorijai prasmę bei kryptį supratimu. Metafizinės amžiaus tendencijos, atspindėtos didžiųjų idealizmo, pozityvizmo ir romantizmo sistemų, siekė sunaikinti ironišką laikyseną, kurią tokie į neviltį puolę mąstytojai kaip Constantas manė esant vienintelę porevoliucinės epochos „realizmui" priimtiną formą.

Romantinis atsakas į šią *nerimo* nuotaiką reiškėsi dviem pavidalais: vienu – iš esmės religiniu, kitu – estetiniu. Religinio atsako pavyzdys – Novalis, vėlyvosios Apšvietos ir jo gyvenamosios porevoliucinės epochų skepticizmo ir nihilizmo akivaizdoje paprasčiausiai teigęs (labai panašiai, kaip anksčiau Herderis) išganomąją paties istorinio proceso prigimtį. Kraštutinio skeptiko dogmatizmą Novalis išmainė į fideisto dogmatizmą. Savo „Krikščioniškajame pasaulyje, arba Europoje" jis dėstė, kad jo amžiaus nerimas išaugo iš nesugebėjimo pripažinti, kad jokie grynai sekuliarūs ar grynai žmogiški socialinių problemų sprendimai nėra pakankami:

Te sąžiningas stebėtojas ramiai ir nešališkai apmąsto naują valstybių žlugimo erą. [...] Visi ramsčiai per silpni, jei jūsų valstybė įsikibusi žemiškosios tendencijos. Bet sužadinkite jai kilnesnį dangaus aukštybių ilgesį, susiekite ją su universaliais dalykais, ir joje sužydės nevystantis pavasaris, ir jūsų pastangos bus gausiai atlygintos.

Novalis tikėjosi naujos krikščionybės formos, nekatalikiškos ir neprotestantiškos, kosmopolitinės ir vienijančios. Ir jis tikėjo, kad šios vilties patvirtinimą galima rasti tiriant istoriją. „Aš kreipiu jus į istoriją, – sakė jis. – Ieškokite jos pamokančioje darnoje paralelių laiko taškų ir mokykitės naudotis analogijų burtų lazdele" (*Ibid.*). Taip žmogus galėjo pagaliau surasti krikščioniškojo žodžio dvasią ir prasibrauti anapus begalinio vienos „raidės" keitimo kita. „Ar viena raidė atvers kelią kitai raidei? – klausė jis. – Ar jūs ir senoje tvarkoje, senoje dvasioje ieškote sugedimo užuomazgos? Tuomet ar galite įsivaizduoti geresnį kelią geresnei dvasiai suprasti?" (*Ibid.*). Išganymą teikia, anot Novalio, ne sentimentalus grįžimas prie senosios tvarkos ir ne doktrinieriškas naujosios „raidės" laikymasis, o veikiau tikėjimas, paklūstąs pačiai istorijos „dvasiai".

O, kad dvasių dvasia jus pripildytų ir atplėštų jus nuo tų kvailų pastangų minkyti kaip molį žmoniją ir istoriją ir primesti jai kryptį! Ar ji

nėra tokia pat nepriklausoma, ar nėra taip pat pati save įgalinanti, kaip kad be galo mylėtina ir pranašiška? Tyrinėti ją, sekti ja, mokytis iš jos, žengti kartu su ja, paklusti jai tikint jos pažadais ir užuominomis – apie tai jau niekas negalvoja. [*Ibid.*]

Novalio mintys tokios pat „mitinės", kaip ir Constanto, jos perteikia nuotaiką, sielos būseną, pakylėtą iki tiesos statuso. Vieno istorinis misticizmas tiesiogiai kontrastuoja su antrojo istoriniu pironizmu, bet abu jie vienodai dogmatiški. Pastarasis gyvenimo problemą ketino išspręsti pripažindamas istorijos beprasmybę, o pirmasis – tvirtindamas, kad vienintelė įmanoma gyvenimo prasmė gali atsirasti tik iš nekritiško pasikliovimo istorijos galia kurti savąją prasmę ir tikėjimo, kad žmonės turėtų „paklusti" istorijai taip pat, kaip praeityje jie pakluso religijai. Aplinkybes, kurias Constantas patyrė kaip košmarą, Novalis numatė tapsiant išsilaisvinimo svajų medžiaga.

Kita vertus, reikia atkreipti dėmesį, kad abi minėtos pozicijos sukūrė to paties tipo istoriografiją. Abiem atvejais atskiras įvykis įgyja tokią vertę, į kokią jis negalėtų pretenduoti istoriografijoje, besilaikančioje kritinių principų, pagal kuriuos istorikas turėtų atskirti reikšmingus istorinio šaltinio faktus nuo nereikšmingų. Constantui žmogiško prasmės ieškojimo akivaizdoje bet koks faktas atrodo nereikšmingas, Novaliui visi faktai yra vienodai reikšmingi indėliai į žmogiškąjį savęs pažinimą ir žmogaus gyvenimo prasmingumo atradimą.

Panaši estetistinė, bet etiniu požiūriu labiau atsakinga romantizmo forma yra Carlyle'io esė *Apie Boswello Johnsono gyvenimą*. Čia Carlyle'is istorijos tikslą apibrėžė kaip pastangą atšaukti „lemties nuosprendį, kad laikas dar nevisiškai, keliais šimtmečiais vėliau įtvirtintų mums savo valdžią". Carlyle'io nuomone, istoriko tikslas – didžiųjų praeities žmonių balsus paversti gyvųjų paspirtimi ir įkvėpimu. Didžiųjų istorikų raštuose, sakė jis, „pasitraukusieji iš šio pasaulio tebėra čia; nors paslėpti, jie atskleidžiami, nors mirę, jie vis tebekalba". Istoriko užduotis čia suvokiama kaip palingenezė, pamaldus viso praeities garbingumo atkūrimas; tokia dvasia tebedominuoja nostalgiškoje istoriografijoje iki pat šių dienų. Ji įkvėpta jausmo, kurį G.B. Niebuhras išreiškė šitaip: „Yra tik vienas

dalykas, teikiantis laimę – grąžinti užmirštai ir nepastebėtai didybei jai teisėtai priklausančią vietą. Tas, kuriam tai skiria likimas, susisieja širdies ryšiais su seniai pasaulį palikusiomis sielomis, ir jis pajaučia palaimą, kai žygių ir pažiūrų panašumas susijungia su jo jausmais jiems – jausmais, kokie jaučiami mylint didį žmogų kaip draugą" (cit. pagal Neff, *Poetry of Hist.*, 104–105).

Bet Carlyle'io istorijos samprata, taip pat ir jo filosofijos samprata, buvo labiau aktyvaus nei kontempliatyvaus pobūdžio, labiau etiškai gyvybinga ir konstruktyvi, ir, nuostabiausia, atsparesnė nostalgiškam pataikavimui sau negu ankstyvųjų romantikų istorijos filosofijos. Savo esė „Apie istoriją" jis įrodinėjo, kad ne taip viskas vyko, kaip rašoma Istorijoje: tikri įvykiai jokiu būdu nėra taip tarpusavy susiję kaip gimdytojas su palikuonimi; kiekvienas įvykis yra ne vieno įvykio, bet visų ankstesnių ar vienalaikių įvykių palikuonis, savo ruožtu jis susipins su kitais, kad pagimdytų naują: tai – visada gyvas, visada veikiantis būties chaosas, kuriame iš begalybės elementų išnyra pavidalas po pavidalo (59–60).

Šį „būties chaosą" sutinkančio istoriko dvasia turėtų būti tuo pat metu mokslinė ir poetinė, rašė Carlyle'is savo esė „Apie biografiją":

Mokslinė, nes kiekvienam mirtingajam iškyla egzistencijos problema, kuri tiek, kiek ji tėra tai, kas ji didžia dalimi yra, kiek ji yra išlikimo problema, tam tikru mastu yra autentiška, nepanaši į kitas; bet tuo pat metu ji taip *panaši* į kiekvieną kitą, tad panaši į kiekvieno iš mūsų problemą; be to, ji pamokanti, nes mes taip pat esame susaistyti *gyvenimo*. Poetinė įtaka dar stipresnė: mat būtent ta žmogaus laisvos valios kova prieš medžiagišką būtinybę, kurią kiekvieno žmogaus gyvenimas, vien jau dėl to, kad žmogus gyvena, atskleistų esant daugiau ar mažiau pergalingą, yra tai, kas visų pirma, arba tiksliau, kas įskaitant viską pažadina mirtingosios širdies užuojautą; ir ji, tiek išreikšta veiksmu, tiek pristatyta ar užrašyta, ne tik yra poezija, bet yra vienintelė įmanoma poezija. [52–53]

Priešingai nei Novalio ir religingųjų romantikų, Carlyle'io maištas prieš skepticizmą atmetė bet kokias pastangas ieškoti žmogaus gyvenimo prasmės anapus pačios žmonijos. Individualūs žmogiškojo gyvenimo įsikūnijimai buvo aukščiausia jo vertybė; o istoriko užduotis, anot jo, buvo ne paprasčiausiai novališkai šlovinti istorinį

vyksmą, bet leisti žmogiškajam gyvenimui įsisąmoninti savo potencialiai herojišką prigimtį.

Vis dėlto Carlyle'is pašalino galimybę pakilti virš (metaforinės) įžvalgos, kad kiekvienas gyvenimas yra „kaip kiekvienas kitas" ir kartu „visiškai unikalus". Jis pašalino to, ką mes laikytume būdingu istoriniu pasaulio „aiškinimu", galimybę. Jeigu „kiekvienas įvykis yra [...] visų ankstesnių ar vienalaikių įvykių palikuonis", o istorinis laukas yra „būties chaosas, kuriame iš begalybės elementų išnyra pavidalas po pavidalo", pasidaro esą neįmanoma rasti kokio nors būdo šį „chaosą" paversti tvarka. Kita vertus, Carlyle'io nuomone, istorinis laukas aprėpiamas dvipusiu minties ir vaizduotės judesiu, arba su „mokslo" ir „vaizduotės" pagalba, kai iš pradžių suvokiamas dalykų *panašumas* su kitais, ir tik *po to* pastebimas jų unikalumas, jų *skirtumas* nuo visa ko kito. Būtent taip *metaforiškai* Carlyle'is įrėmino mokslinę ir poetinę pasaulio pagavą, kad santykiai tarp abiejų būdų būtų įsivaizduojami kaip natūralus sąvokų „perkėlimas". Metaforiškai interpretuodamas istorinį lauką, įsivaizduojamą kaip „būties chaosas", istorikas privalo laukti ir tikėtis iš istorinio lauko, kad *jis* atskleis *jam* nematytus turtus, ir būti tvirtai įsitikinęs, kad jeigu kiekvienas individualus gyvenimas yra toks pats kaip kiti, „tad panašus į kiekvieno iš mūsų", todėl jis betarpiškai reiškiasi sąmonei kaip visuma ir kartu kaip ryšis su visa kuo kita.

Tokia istorijos samprata visgi skiriasi nuo Herderio, anot kurio, ji kupina panašybių vien todėl, kad ši sfera tiesiogine prasme suprantama kaip chaosas; ji nelaikoma chaoso *regimybe*, anapus kurios vyktų nuspėjamas judėjimas *galutinio* visiško begalinės daugybės elementų susivienijimo link. Iš tiesų Carlyle'is, kaip ir dauguma vėlesnių romantikų, manė šį chaosą susidedant iš dviejų būties lygmenų, kurių prigimtis nusakoma panašumo ir skirtumo kategorijomis, cituotoje ištraukoje vartotomis moksliniam ir poetiniam supratimui atskirti. Istorijos procesas atskleidžia minios kovą prieš išskirtinį žmogų, prieš didvyrį. Tad, anot Carlyle'io, istorinės žinios įgyjamos paprasčiausiai gilinantis į „būties chaosą" siekiant nustatyti momentus, kai pasirodę išskirtiniai individai primeta savo valią tingiai ir nepaklusniai miniai. Herojaus pasirodymas

reiškia „laisvos žmogaus valios" pergalę prieš „medžiagišką būtinybę". Tokiu momentu istoriko uždavinys – sukurti šlovinamąjį himną didvyrio garbei, o ne novališkai garbinti „istoriją apskritai".

Trumpai tariant, kritinis Carlyle'io principas tikruoju žmonijai atsakingos istoriografijos objektu iškėlė individualų herojų, žmogų, veikiantį *prieš* istoriją. „Būties chaosą", gąsdinusį Constantą kaip siaubinga tuštuma, o Novalio laikytą nediferencijuotos gyvybinės jėgos pilnatve, Carlyle'is suvokė kaip *situaciją*, herojiškiems individams atrodančią kaip laukas, kurį reikia nors laikinai užvaldyti, visiškai suvokiant, kad būtent „chaosui" priklausys galutinė pergalė prieš jį užvaldyti siekiantį žmogų. Carlyle'io manymu, „istorijai" suteikiama kur kas gilesnė savita prasmė nei ta, kaip ją suvokė Constantas. Ir žmogaus gyvenimui suteikiama didesnė vertė, priklausoma būtent nuo to, kokiu mastu individas užsimoja primesti „chaosui" formą ir paženklinti istoriją savita žmogaus viltimi būti kuo nors daugiau nei *tik* chaosas.

Istorijos kaip „būties chaoso" samprata paranki bent tuo, kad išlaisvino istorinę sąmonę nuo determinizmo, švietėjišką racionalistinę istorinę mintį įstūmusio ironijon ir satyron; ji pavertė istorinį lauką ir istorijos procesą atsitiktinumų panorama, o kultūriniame gyvenime akcentavo veikiau tai, kas naujo gimė ir kyla, o ne tai, kas pasiekta ir paveldėta. Istoriją ji pavertė arena, kurioje galima matyti atsirandančių naujų dalykų, o ne vien begalinį senų elementų persitvarkymą pagal baigtinį galimų kombinacijų kiekį. Bet ji nenurodė taisyklės, pagal kurią atsirandantys individualūs elementai galėtų būti išdėstyti taip, jog kurstytų tikėjimą, kad *visas procesas* turi suprantamą prasmę. Ji tiesiog įsteigė istorinį lauką kaip „formų puotą", kurion poetas gali eiti ieškodamas įkvėpimo arba tikrindamas savo sugebėjimus užjausti, suprasti ir įvertinti.

§ Michelet: metaforiškai aiškinama herojinio romano siužeto istorija

Constantas, Novalis ir Carlyle'is akivaizdžiai buvo „romantiški" mąstytojai, o jų istorijos apmąstymus veikė tai, kad istorinį lauką

jie suvokė kaip „būties chaosą", kurį jie toliau interpretavo kaip paprasčiausiai chaosą, kūrybinės galios plotmę, herojiško žmogaus ir pačios istorijos kovos lauką. Tačiau šių sampratų jie vis dėlto nepagrindė, o tiesiog teigė jas esant tiesas, kurias reiktų priimti pasitikint įvairių jų skelbėjų poetiniu jautrumu. Prancūzų istoriko ir istorijos filosofo Jules'io Michelet istorijos proceso samprata užėmė kitokią poziciją romantinio judėjimo viduje. Visų pirma Michelet skelbėsi radęs būdą romantiniam pasaulio suvokimui pakylėti iki mokslinės įžvalgos statuso. Anot jo, kritiškai sąmoningas poetinis jautrumas leidžia priartėti prie specifiškai „realistinio" pasaulio suvokimo.

Savitas Michelet bruožas – jis neigė esąs romantikas. „Romantinis judėjimas mane aplenkė", – rašė jis savo laiškuose; jo klestėjimo metu jis triūsė archyvuose, iš savo žinių ir savo filosofijos lipdydamas naują istorinį metodą, kurio prototipu galima laikyti Vico *Naująjį mokslą*. Savo naująjį „metodą" jis apibūdino kaip „sutelkimą ir atspindėjimą". Jo nuomone, savo metodu jis suteikė „liepsną, pakankamai stiprią, kad išlydytų visas regimas skirtybes ir istorijoje joms grąžintų vientisumą, kuris joms buvo būdingas gyvenime". Tačiau, kaip matysime, jo metodas buvo ne kas kita, kaip išplėtotos metaforinio modelio prasmės, suvokiamos kaip įgalinančios istoriką susitapatinti su praeities gyvenimu, jį prikelti ir atgaivinti *jo visumą*.

Stengdamasis išvengti ironijos, Michelet pirmiausiai nusigręžė ir nuo metonimijos, ir nuo sinekdochos taktikų, ir tuoj pat ėmė beatodairiškai tikėti metaforos tinkamumu apibūdinti istorinį lauką ir jo procesus. Mechanistines (priežastines) redukcijas ir formalistines (tipologines) istorinio lauko integracijas Michelet laikė visai nevertingomis. Metaforinis esminio visų dalykų *vienodumo* suvokimas jo istoriniuose darbuose persmelkia kas antrą pasvarstymą, dėl to jis absoliučiai skiriasi nuo Carlyle'io ir kitų romantiškų individualizmo skelbėjų. Būtent šis vienodumo suvokimas jam leido savo karščiausius istorijos apibūdinimus skelbti mokslinėmis tiesomis, lygiai kaip kad Vico savo esmiškai „poetinę" istorijos sampratą skelbė mokslu. Michelet siekė *simboliškai sulieti* įvairius istorinio lauko esinius, o ne ieškojo priemonių jiems kaip individualiems

simboliams apibūdinti. Bet tokį unikalumą, kurį Michelet įžvelgė istorijoje, jis laikė visumos, o ne visumą sudarančių dalių unikalumu. Dalys individualios tik iš pažiūros. Jų reikšmė kyla iš to, kad jos simbolizuoja *vienybę*, kuria visa kas gamtoje ir istorijoje *siekia tapti.*

Bet vien jau pats faktas, kad pasaulyje ko nors *siekiama*, leidžia suprasti, kad ši vienybė yra siektinas tikslas, o ne būsena, kurią reikia aprašyti. Iš to Michelet daro dvi išvadas. Pirma, istorikas savo istorijas turi rašyti taip, kad jos skatintų realizuoti šią visa ko siekiamą vienybę. Antra, visa, kas pasirodo istorijoje, turi būti vertinama pagal įnašą įgyvendinant šį tikslą arba mastą, kuriuo buvo sutrukdyta jį realizuoti. Tad Michelet grįžo prie herojinio romano siužeto suteikimo būdo kaip prie pasakojimo formos, kurią galima naudoti istoriniam procesui suteikiant kovos tarp esminės dorybės ir tūžmingos, bet laikinos ydos prasmę.

Michelet pasirinko dualistinę pasakojimo taktiką. Jo nuomone, egzistavo tik dvi kategorijos, tinkamos atskiriems istorinio lauko esiniams suskirstyti. Kaip visose dualistinės minties sistemose, jo istoriografijos teorijoje neįmanoma istorijos procesą suvokti dialektiškai arba kaip laipsnišką žengimą trokštamo tikslo link. Istorijos procesas – ydingų ir dorų jėgų – tironijos ir teisingumo, neapykantos ir meilės – kaitaliojimasis (kartais trumpam susijungiant, kaip kad pirmaisiais Prancūzijos revoliucijos metais) tam, kad palaikytų tikėjimą, kad įmanoma galutinė vienybė – žmogaus ir žmogaus, žmogaus ir gamtos, žmogaus ir Dievo. Pasiekdamas kraštutines žmogiškos vilties ribas, Michelet vaizdavosi aukščiausiojo simbolio, Metaforų Metaforos atradimą, kurią nekritiškai galima suvokti kaip Gamtą, Dievą, Istoriją, Individą ar Žmoniją apskritai.

Kaip metaforos forma ir romantinis mitas funkcionuoja Michelet istoriografijoje, galima pamatyti jo *Prancūzijos revoliucijos istorijoje*. Prancūzijos dvasią pirmais Revoliucijos metais jis aprašo metaforinių sutapatinimų seka, kur, apibūdinęs ją kaip šviesos atsiradimą iš tamsos, ima ją aprašinėti kaip „natūralaus" brolybės siekimo impulso triumfą prieš ilgai jam besipriešinusias „dirbtines jėgas"; galiausiai aprašymą jis baigia tos dvasios kaip grynojo simbolizavimo simbolio kontempliacija. Prancūzija, rašė jis, „drąsiai

žengia per tamsią [1789–1790 metų] žiemą link trokštamo, pasauliui naują šviesą žadančio pavasario". Bet, klausia Michelet, kas gi ta „šviesa"? Ir jis pats atsako, kad ji jau nebe „miglotos laisvės meilės", bet „gimtosios žemės vienybės" šviesa (440). Žmonės „kaip paklydę vaikai [...] pagaliau surado savo motiną" (441). 1789 metų lapkritį panaikinus provincinius luomus, apibendrino jis, buvo sugriauti visi suskirstymai, skyrę žmogų nuo žmogaus, vyrą nuo moters, tėvą nuo vaiko, turtingą nuo vargšo, aristokratą nuo prasčioko". O kas liko? „Brolybė panaikino visas kliūtis, visos federacijos ėmė konfederuotis, ir sąjunga ėmė linkti į vienybę. – Daugiau jokių federacijų! Jos bevertės, dabar reikia tik vieno – Prancūzijos, ir ji pasikeitusi pasirodo šlovingąją liepą" (441–442).

Tada Michelet klausia: „Ar visa tai – stebuklas?" O jo atsakymas, žinoma – „taip, ir pats didžiausias ir paprasčiausias iš stebuklų, [žmogaus] sugrįžimas į gamtą". Mat kadangi svarbiausias žmogaus prigimties pamatas yra socialumas, „prireikė viso išradimų prieš gamtą pasaulio, kuris sutrukdytų žmonėms gyventi kartu" (442). Visas *ancien régime* laikomas *dirbtiniu natūralaus žmonių impulso susivienyti tarpusavyje barjeru*. Visa apsunkinanti muitų, rinkliavos, mokesčių, įstatymų, taisyklių, svorių, matų ir pinigų struktūra, visa perpuvusi „rūpestingai skatinamo ir palaikomo" varžymosi tarp „miestų, šalių ir korporacijų" sistema – visos šios kliūtys, šios sienos per vieną dieną suskyla ir griūva (*Ibid.*). O kai jos suskyla, „žmonės pamato vieni kitus, pastebi, kad jie panašūs, nustemba, kad taip ilgai galėjo nieko vieni apie kitus nežinoti, apgailestauja dėl beprasmio amžius juos skyrusio priešiškumo ir išperka jį žengdami susitikti ir apsikabinti, kad susilietų jų širdys" (*Ibid.*). Nebelieka nieko daugiau, rašė Michelet,

tik tas, kas kvėpuoja vienybės meile, [...] *išnyksta* net pati *geografija*. Žmonių jau nebeskiria jokie kalnai, upės ar barjerai. [...] Tokia galinga yra meilė. [...] *Erdvė ir laikas*, materialios sąlygos, kurioms pavaldus gyvenimas, *nebeegzistuoja*. Prancūzijoje prasideda keista *vita nuova*, pakylėtas dvasios gyvenimas, visą Revoliuciją paverčiantis tarsi sapnu, vienu metu žaviu, o kitu – siaubingu. *Ji nebežinojo nei laiko, nei erdvės.* [...] Nublanko visi ankstesni simboliai, o išbandomi nauji nedaug teįgyja prasmės. Ar žmonės prisiekia prie altoriaus, prieš Švenčiausiąjį Sakramentą, ar prie šalto abstrakčios laisvės atvaizdo, tikrasis simbolis yra kur kitur.

Šių švenčių grožis, didybė, amžinas žavesys grįstas tuo, kad simbolis yra gyvas.
Žmogui simbolis yra žmogus. [444–445]

Tada, kalbėdamas kartu ir už save, ir už žmones, tuo metu tikėjusius Revoliucija, Michelet rašė:

Mes, ateities garbintojai, tikintys viltimi ir žvelgiantys į rytus; mes, luošõs ir iškrypusios, kasdien vis nepakenčiamesnės praeities ištremti iš visų šventyklų; mes, iš kurių jos monopolija atėmė altorių ir šventyklą, dažnai nuliūstantys priimdami vienišą savo minčių komuniją, tą dieną mes turėjome šventyklą – šventyklą, kokios dar niekada nėra buvę! Ne kokią nors dirbtinę bažnyčią, bet visuotinę bažnyčią; nuo Vosgese iki Cévenneso, nuo Alpių iki Pirėnų.
Be sutartinių simbolių! Tik gamtą, tik protą, tik tiesą! [450–451]

Visa ji buvo, sakė jis, „tobuliausiai suvienyta didžiausia įvairovė" (452).

Savo istorijoms Michelet *suteikė* atsivėrimo, nuo tamsos jėgų išsivaduoti besiveržiančios dvasinės galios išsilaisvinimo, atpirkimo *siužetą*. O savo, istoriko, tikslą jis suprato kaip to, kas atpirkta, saugojimą. Knygoje *Liaudis*, parašytoje 1846 metais, savo istorinio vaizdavimo sampratą jis apibūdino taip: „Tebus tai mano įnašas į ateitį, kad aš, nors ir nepasiekiau, bet išryškinau istorijos tikslą, kad pavadinau taip, kaip niekas dar nevadino. Thierry pavadino ją *pasakojimu*, o Guizot – *analize*. Aš pavadinau ją *prisikėlimu*, ir šis vardas išliks" (citata iš Stern, *Varieties*, 117). Ši istorijos kaip „prisikėlimo" samprata taikoma tiek siužeto, kurį turėjo perteikti įvairios Michelet parašytos istorijos, struktūrai, tiek jose naudojamoms aiškinimo strategijoms. Ji lemia ir Michelet istorijų turinį, ir jų formas. Ji yra jų aiškinimo ir vaizdavimo „prasmė". Anot Michelet, makroistorinis atomazgos momentas buvo pasiektas tuo Revoliucijos tarpsniu, kai „liaudis", išsklaidžiusi visas jai kliudančias prieš ją pakilusias jėgas, įgijo tobulą laisvę ir tobulą vienybę, todėl herojinio Revoliucijos etapo idealams traukiantis į iš pradžių juos rėmusių socialinių klasių ir politinių elitų šešėlį, jo istorijos veikalo *tonas* ėmė skambėti vis melancholiškiau, vis elegiškiau.

Michelet karaliavo Prancūzijos istoriografijoje Liepos monarchijos laikotarpiu; jo *Naujųjų laikų istorijos apybraiža* (1828) Prancūzijos

mokyklose buvo pripažintas Europos istorijos vadovėlis iki 1850 metų, kai nauja reakcijos banga nubloškė liberalizmą į jo paties konservatyviąją fazę ir sugriovė vos prasidėjusią universitetinę Michelet karjerą. Jo *Prancūzijos revoliucijos istorija* (septynių tomų, išleista pačiame aistrų, kilusių tarp visų partijų prancūzų 1847–1853 metais, įkarštyje) prasideda įvadinėmis pastabomis, kurių elegiškas tonas susijęs su Michelet prisiminimais apie jo tėvo mirtį, ištikusią tuo metu, kai Michelet stebėjo lėtą Revoliucijos idealų mirtį. Jo istoriniai apmąstymai, anot jo, buvo rašomi „pačiomis baisiausiomis aplinkybėmis, galinčiomis susidaryti žmogaus gyvenime, tarp mirties ir kapo – kai pats rašantysis, išlikęs gyvas, bet pusiau miręs, teisėjauja byloje tarp dviejų pasaulių" (*Prancūzijos revoliucijos istorija*, 14). Tad romantišką siužetą, kurį Michelet suteikė Prancūzijos istorijai iki Revoliucijos, apima platesnis tragiškas žinojimas apie tolesnę jo žūtį. Šis tragiškos savojo laiko esmės supratimas davė Michelet dar vieną priežastį pretenduoti vadintis realistu. Šią situaciją jis visiškai tapatino su XVIII amžiaus devintojo dešimtmečio Prancūzijos padėtimi.

Naujųjų laikų istorijos apybraiža baigiasi Revoliucijos išvakarėmis, lūžinėjimo būsenos, kurion tuo metu pakliuvo visa Prancūzijos visuomenė, apibūdinimu. Michelet ją aprašė šitaip:

> Visas pasaulis domėjosi liaudimi, mylėjo liaudį, rašė liaudžiai, *la Bienfaisance était de bon ton, on faisait de petites aumones et de grandes fêtes.** [395]

Bet kol „aukštoji visuomenė" nuoširdžiai vaidino *„comédie sentimentale"*, „didis pasaulio judėjimas" toliau veikė ta kryptimi, kuri netrukus turėjo viską pakeisti.

> Tikrasis publikos numylėtinis Beaumarchais Figaro kasdien darėsi vis kandesnis, iš komedijos jis virto satyra, iš satyros – tragiška drama. Karališkoji šeima, Parlamentas, bajorija – visi sverdėjo nusilpę; pasaulis buvo kaip girtas [*comme ivre*]. [395–396]

Pati filosofija apsirgo nuo Rousseau ir Gilbert'o „geluonies". Jau „niekas nebetikėjo nei religija, nei nereligingumu, tačiau visi

* Labdara buvo madinga, buvo dalijama nedidelė išmalda ir rengiamos didelės šventės (*pranc.*).

norėjo tikėti; labiau užsispyrusios sielos inkognito patraukė ieškoti tikėjimo Cagliostro iliuzijose ir Mesmero statinėje". Tačiau Prancūzija, kaip ir visa Europa, susipainiojo „begaliniame racionalaus skepticizmo dialoge: prieš Hume'o nihilizmą iškilo akivaizdus Kanto dogmatizmas; ir visur skambėjo didis poetinis Goethes balsas – harmoningas, nemarus ir abejingas. Suglumusi ir nerimo nukankinta Prancūzija visiškai nieko nesuprato. Vokietija suvaidino mokslo epą; Prancūzija sukūrė socialinę dramą" (396). Komiškas paskutinių senosios visuomenės dienų liūdesys (*le triste comique)* kilo iš kontrasto tarp milžiniškų pažadų ir visiško žadančiųjų nepajėgumo: „L'impuisance est le trait commun de tous les ministères d'alors. Tous promettent, et ne peuvent rien"* (*Ibid.).*

Komiška šitos susiskaldymo situacijos atomazga buvo pati Revoliucija. Revoliuciją sukėlusi kova – tai „dviejų principų, dviejų dvasių, senos ir naujos, susirėmimas" (*Prancūzijos revoliucijos istorija*, 22). Ir „naujoji" dvasia, teisingumo dvasia, ateina „išpildyti, o ne panaikinti" (*Ibid.*). Senoji dvasia, neteisybės dvasia, egzistavo tik tam, kad priešintųsi naujumo išsipildymui. Šis radikalios priešpriešos principas Michelet įgalino Revoliuciją apibūdinti vienintele fraze: „Revoliucija yra ne kas kita, kaip aštri teisingumo reakcija prieš protekcijų valdžią ir malonės religiją" (27). Revoliucija buvo apvertimas, absoliučios tironijos pakeitimas tobulu teisingumu. Bet šis apvertimas ne tiek paaiškinamas, kiek tiesiog taip apibūdinamas. Tai buvo liaudies, kurios istorijoje Michelet pats uoliai visą laiką dalyvavo, „atpirkimas".

Dar vienas įvaizdis, Michelet pasitelktas Revoliucijai apibūdinti, buvo gimimo procesas. Bet šis įsivaizduojamas gimimas buvo veikiau gimimas atliekant cezario pjūvį nei natūralus. Jis rašė, kad kelionių metu dažnai eidavo pasivaikščioti į kalnus. Ant kalno viršūnės, iškilusios iš „žemės gelmių", Michelet susimąstė:

> Kokios gi turėjo būti požeminės revoliucijos, kokios nenusakomos galybės turėjo susiremti žemės širdyje, kad paviršiuje iškiltų štai tokie jaudinantys, uolas persmeigę, marmurą sutrupinę kalnai? Kokios konvulsijos, kokia agonija iš žemės vidurių išspaudė šią didingą dejonę! [28]

* Visoms to meto įstaigoms būdinga bejėgystė. Žadama viskas, o jėgų nėra niekam (*pranc.*).

Šie apmąstymai, rašė jis, jo širdyje pažadino beviltišką kartėlį, nes „gamta pernelyg priminė man istoriją“. O „istorija“ savo ruožtu priminė jam apie „teisingumą“, metų metus palaidotą tamsybės kalėjimuose:

Teisingumas prieš tūkstantį metų pagimdė [krikščioniškos] dogmos kalną, iškėlė jį virš savo širdies ir, sugniužęs po jo svoriu, skaičiavo valandas, dienas, metus, tiek daug prarastų metų – žinančiajam tai yra amžinas ašarų šaltinis. Tas, kuris tarpininkaujant istorijai dalyvavo šioje ilgoje kankynėje, niekada nuo jos visiškai neatsigaus; kad ir kas atsitiktų, jis liks liūdnas; saulė, pasaulio džiaugsmas niekada jau jo nepamalonins – per ilgai jis gyveno sielvarte ir tamsoje; ir mano paties širdis sruvo krauju mąstant apie tą ilgą žmonijos rezignaciją, romumą, kantrybę ir pastangas pamilti ją prispaudusį neapykantos ir piktžodžiavimo pasaulį. [*Ibid.*]

Čia reikia atkreipti dėmesį į esminį Hegelio ir Michelet požiūrių į istoriją skirtumą. Viena vertus, Michelet iš tiesų neatsisakė įvertinti įvairių istoriniame kraštovaizdyje įžvelgtų figūrų. Be to, istorinio proceso jis nelaikė iš esmės harmoningu vyksmu, žmonijai nuolat atskleidžiančiu gerumą ir palankumą. Kaip ir Ranke, į kovą ir konfliktą Michelet žiūrėjo rimtai, manė juos esant neišvengiamus istorinės egzistencijos aspektus. Tai – dar vienas jo „realizmo“ ramstis. Bet kadangi šios dramos atomazga, jo nuomone, buvo periodas ir įvykių kompleksas, vis labiau praradę idealios žmogiškos bendruomenės įkūnijimų statusą – masinė (anot jo, anarchistinė) Revoliucijos fazė, – esmiškai romantišką Michelet istorinio proceso suvokimą vis labiau temdė skausmingas supratimas, kad principas, pagal kurį galima konstruoti bendrą istoriją, tampa vis beprasmiškesnis. Jis ir toliau tvirtino tikįs Revoliucijos idealais ir tiek idealą, tiek šį tikėjimą pateisinančia visuomenės vizija, bet 1789 metų įvykiams tolstant laike jo tonas skambėjo vis beviltiškiau.

Istorinė situacija, iš kurios jis žvelgė į Revoliucijos periodą, situacija, kai tironiškos jėgos dar kartą užvaldė tautinį ir tarptautinį gyvenimą, privertė jį vis ironiškiau suvokti istorijos procesą, jausti amžiną blogio ir socialinių suskirstymų sugrįžimą į žmonių gyvenimą. Bet šį blogio ir suskirstymų sugrįžimą jis vis dar atkakliai interpretavo kaip platesnės laiko perspektyvos požiūriu laikiną žmonijos būseną. Abejonė, kurią jam įkvėpė jo paties situacijos

pažinimas, valios pastangomis buvo paversta vilties prielaida – iš tiesų ji buvo *sutapatinta su viltimi*. Jis galėjo sau tarti tai, ką jis sakė apie „liaudies" situaciją Revoliucijos išvakarėse, kai pasaulis jai atrodė tamsiausiai:

> Neišsigąsk abejonės. Ta abejonė jau yra tikėjimas. Tikėk, vilkis! Teisingumas, nors ir vėliau, vis tiek ateis; jis ateis teisti dogmą ir pasaulį. Ir ta Teismo *diena* vadinsis Revoliucija. [30]

Taigi romantinė *viso* istorinio proceso struktūra liko nepaliesta. Tragiškos ir ironiškos situacijos galėjo būti joje įkomponuotos kaip viso proceso *fazės*, kurias niekais pavers Revoliucijos ugnis, o jo istorijos skirtos jos gyvybei palaikyti.

Priešingai nei Herderis, istoriją laikęs *laipsniška* žmonijos transformacija iš vieno unikalaus konkretybių komplekso į kitą, Michelet ją laikė ilgai augančios, žmoniją į dvi *priešiškas* stovyklas perskeliančios įtampos sukeltų kataklizminių apsivertimų seka. Šių apsivertimų metu netikrą teisingumą pakeičia tikras teisingumas, nepastovią meilę pakeičia tikra meilė, o klaidingą meilės religiją, krikščionybę, tironę, „pasaulį užtvindžiusią kraujo jūra", pakeičia jos tikroji antitezė, Revoliucijos dvasia (31). Ir jo tikslas, Michelet žodžiais tariant, buvo liudyti teisybę apie karalių ir kunigų liaupsintojus, „paskandinti klaidingą istoriją ir samdytus žudynių liaupsintojus, kad nutiltų jų meluojančios lūpos" (33).

Senosios monarchijos simbolis buvo, anot Michelet, Bastilija; ji simbolizavo ironišką situaciją, kai „maloningoji valdžia" rodė savo „gerą prigimtį", savo favoritams pagal užgaidą, o teisingumo priešams už pinigus dalindama *lettres de cachet*. Baisiausias iš senojo režimo nusikaltimų – pasmerkti žmones egzistencijai, kuri nebuvo nei mirtis, nei gyvenimas, „o tarpinė būsena tarp gyvenimo ir mirties: negyvas, palaidotas gyvenimas", pasaulis, „aiškiai sukurtas užmarščiai", Bastilija. Būtent šį palaidotą gyvenimą Revoliucija iškėlė paviršiun ir pakvietė teisti. Revoliucija buvo politinis ir moralinis visko, kas gera ir žmogiška, ką „palaidojo" senasis režimas, *prisikėlimas*.

Šitaip įsivaizduota Revoliucija buvo atminties, kitaip sakant, „istorijos" kerštas už savo nuožiūra vykdytą gyvų žmonių aukojimą ir

mirusiųjų teisių niekinimą. Bastilijoje žmones ne paprasčiausiai nužudydavo, rašė Michelet; juos (Michelet tai atrodė dar baisiau) paprasčiausiai „pamiršdavo".

Pamiršti! Koks siaubingas žodis! Kad siela pražūtų tarp sielų! Ar Dievo sukurtas gyvenimui neturi teisės gyventi bent mintyse? Koks mirtingasis net ir patį kalčiausiąjį drįstų pasmerkti šiai baisiausiai iš mirčių – likti amžiams užmirštam? [73]

Bet pastraipoje, atskleidžiančioje paties Michelet istoriko užduoties šventumo sampratą, jis tvirtina:

Ne, netikėkite tuo. Niekas nepàmiršta – nei žmogus, nei daiktas. Kas kartą jau buvo, negali būti šitaip sunaikintas. Pačios sienos nepamiršta, net grindinys taps mūsų sąjungininku ir išduos ženklus bei garsus, net oras nepamirš. [*Ibid.*]

Užuot pasidavęs ironiškai paties gyvenimo kaip kalėjimo kontempliacijai, Michelet imasi „prisiminti" gyvus mirusiuosius ir Revoliucijos idealus, kurių tikslas buvo grąžinti gyviems mirusiesiems jų vietą tarp gyvųjų.

Revoliucijos išvakarėse, kaip ir pasaulyje, kuriame Michelet teko gyventi Napoleonui III vėl pažeminus revoliucinius idealus, „pasaulis buvo pilnas kalėjimų, nuo Spielbergo iki Sibiro, nuo Spandau iki Sen Mišelio kalno. Pasaulis buvo kalėjimu!" (*Ibid.*). Ir, rašydamas Revoliucijos kilimo istoriją, Michelet įsijautė ir atgaivino liaudies judėjimą, netrukus pratrūkusį įniršiu dėl atminties ir paties gyvenimo paniekinimo:

Nuo kunigo iki karaliaus, nuo Inkvizicijos iki Bastilijos kelias yra tiesus, bet ilgas. Šventoji, šventoji Revoliucija, kaip lėtai tu ateini! – Aš, laukęs tavęs jau tūkstantį viduramžių metų, – ar aš turiu laukti dar ilgiau? – O! kaip lėtai slenka laikas! O! Kaip aš skaičiavau valandas! Ar tu niekada neateisi? [79]

Ir kai moterys ir vaikai žengė prie Bastilijos išvaduoti ten kalinčių savo vyrų, sūnų, mylimųjų ir brolių, Michelet ištrūko džiaugsmo šūksnis: „Prancūzija, tu išgelbėta! Pasauli, tu išgelbėtas!"

Šio išgelbėjimo rezultatas – visų skirtumų tarp žmonių: tarp vyrų ir moterų, jaunų ir senų, turtingų ir vargšų, – panaikinimas, tautą galutinai pavertęs liaudimi. Šį tobulos integracijos būvį sim-

bolizuoja Žana d'Ark: „Vėl danguje regiu savo jaunatvišką žvaigždę, į kurią taip ilgai dėjau viltis – Žaną d'Ark". Bet po to, kitame iš šių lyrinių proveržių, žeidžiančių protą ir mokslą, bet ne metaforą, Michelet nurodo: „Koks skirtumas, jei mergina pakeisdama lytį tampa jaunuoliu, Hoche, Marceau, Joubertu ar Kleberu" (*Ibid.*).

Apimtas savo vaizduojamų įvykių entuziazmo, Michelet ištirpdo bet kokį skirtumų tarp žmonių, institucijų ar vertybių jausmą. Jo metaforinis iš pažiūros visai skirtingų *dalykų sutapatinimas* visiškai nepaiso *skirtumų tarp dalykų* jausmo, visų pirma suteikiančio galimybę vartoti metaforą. Visus skirtumus suardo jo visumos vienybės matymas. Tad, rašė Michelet, „karingiausi iš žmonių" tapo „taikos pranašais"; ir „Malonė, kurios vardu mus spaudė tironija, pasirodė deranti, tapati Teisingumui". Revoliucija, suvokiama kaip procesas, sakė jis, yra ne kas kita, kaip „lygybės reakcija, sunkus Amžinojo Teisingumo artėjimas"; savo esme jis yra „tikroji Meilė, tapati Malonei" (80).

Tokie vienos abstrakcijos suplakimai su kita nėra dialektiškai pagrįsti; jie tiesiog teigiami. Bet Michelet jas patyrė ne kaip abstrakcijas ar samplaikas, o tik kaip vienos esmės, kuri yra istorijos turinys ir kartu reikalas, vardan kurio Michelet dirba istoriko darbą, *atpažinimą*. „Meilė" ir „Malonė" jam buvo „Teisingumas", kurį jis vadino savo tėvu, ir „Teisė", kurią vadino savąja „motina". Bet netgi teisingumas ir teisė jam atrodė esą pernelyg atskiri, tad galiausiai jis juos sutapatino su Dievu („jūs, kurie esate ne kas kita, kaip Dievas!") (*Ibid.*).

Taigi galiausiai Dievas palaiko Michelet jo istorijos tarnyboje ir užtikrina jo objektyvumą, kuris yra ne kas kita, kaip kita „Teisingumo" ir „Malonės" forma. Baigdamas savo *Prancūzijos revoliucijos istorijos* įvadą, Michelet kreipiasi tiesiai į Dievą, kaip kad anksčiau jis kreipėsi į „Revoliuciją":

> Ir kadangi tu esi Teisingumas, tu remsi mane šioje knygoje, kurioje mano kelią ženklina mano širdies jausmai, o ne asmeniniai interesai ar kokios nors žemiškos mintys. Tu būsi man teisingas, ir aš būsiu toks visam kam. Kam gi aš visa tai rašyčiau, jei ne tau, Amžinasis Teisingume? [*Ibid.*]

Taigi akivaizdu, kad Michelet darbų tonas ir požiūris kuo ryškiausiai skiriasi nuo „realistiškesnio" jo kolegos Vokietijoje požiūrio

ir tono, nuo blaivaus proto Rankes, kuris užsispyręs tvirtino nenoręs nei „teisti" praeities, nei leisti įstatymų ateičiai. Tačiau „objektyvumo" aspektu Michelet ir Rankes skirtumai yra veikiau paviršutiniški nei tikri. Jie kyla iš fakto, kad meilės, malonės ir teisingumo principai, suteikę pagrindinius bruožus Michelet požiūriui į istorijos tyrimus, buvo iškelti ir akivaizdžiai įsikūnijo jo „tautos, liaudies ir Revoliucijos" principuose, o Ranke juos tik besąlygiškai gerbė ir sutapatino su „valstybe, bažnyčia ir susiklosčiusia visuomenės tvarka". Michelet nė kiek ne mažiau nei Rankei rūpėjo pavaizduoti praeitį teisingai, vientisą ir su visomis jos detalėmis; bet jis tikėjo, kad istoriją galima rašyti be jokių „asmeninių sumetimų" ir nesivadovaujant jokiomis „žemiškomis mintimis", o paprasčiausiai „einant keliu, kurį ženklina jo širdies jausmai". Ranke skelbėsi besivadovaująs troškimu pakilti virš tokių „jausmų", tačiau tai neturėtų paslėpti fakto, kad jo paties istorijose asmeninio prielankumo ar šališkumo tendencijos ne mažiau ženklios nei Michelet darbuose. Svarbu tai, jog abu istorikai elgėsi kaip žmonių padermės atminties saugotojai nuo tironijos, kuri gali pasikėsinti į atmintį, sistemingai užgniauždama tiesą.

Istoriko užduotį Michelet suvokė lygiai taip pat kaip tų moterų, kurios žengė prie Bastilijos atstatyti „užmirštų" kalinių teisių. Istorikas, vieną iš savikritiškiausių akimirkų prasitarė Michelet, „nėra nei Cezaris, nei Klaudijus, bet dažnai savo svajose jis mato savo būvį apverkiančią ir apraudančią minią tų, kurie dar nemirė, kurie norėtų atgyti [*qui voudraient revivre*]" (fragmentas, Michelet parašytas 1842; cit. in Barthes, 92). Šie mirusieji prašo ne vien tik „urnos ir ašarų", ir nepakanka tik atkartoti jų „atodūsių." Jie reikalauja, sako Michelet,

> Oidipo, išspręsiančio jiems jų pačių mįslę, kuri jiems atrodo beprasmė, to, kuris paaiškins jiems jų žodžių, jų veiksmų, jiems patiems nesuprantamų, prasmę. [*Ibid.*]

Atrodytų, čia teigiama, kad istorikas, rašantis mirusiųjų vardu, ir rašo *mirusiesiems*, o ne kokiai nors gyvai dabarties ar ateities auditorijai.

Bet tuomet Michelet dar kartą pakeičia įvaizdį ir Oidipą pakeičia Prometėjumi. Kaip Prometėjas, istorikas mirusiesiems atneš

ugnį, pakankamai karštą ledui, kuriame „buvo įšaldyti" jų „balsai", ištirpdyti, ir mirusieji „dar kartą prabils" apie save.

Bet net ir to negana. Istorikas privalo išgirsti ir suvokti „žodžius, kurie niekada nebuvo ištarti, žodžius, kurie pasiliko [mirusiųjų] širdžių bedugnėse". Tad pagaliau istoriko užduotis yra „prakalbinti istorijos tylą, baisias vargonų gaidas [*points d'orgue*], jau daugiau niekada neskambėsiančius pačius tragiškiausius jos tonus". Tik kai mirusiųjų balsai ir jų tyla bus atkurti gyventi,

mirusieji ramiai ilsėsis kapuose. [Tuomet] jie ims suprasti savo likimą, sumoduliuos savuosius disonansus švelnesne harmonija ir labai švelniai ištars sau paskutinius Oidipo žodžius: „Būkit laimingi visais ateisiančiais laikais." Šešėliai pasveikinti ir nuraminti. Jie leidžia uždaryti savo urnas. [...] Brangią užmirštų laikų urną neša istorijos šventikai ir taip pamaldžiai, taip švelniai rūpestingai perduoda! [...] Tarsi jie neštų savo tėvo arba savo sūnaus pelenus. Savo sūnaus? Bet ar ne savo pačių? [*Ibid.*]

1872 metais, savo gyvenimo pabaigoje, *XIX amžiaus istorijos* (II, 11) įžangoje Michelet vėl kalba apie istoriko, mirusiųjų „atminties" saugotojo, vaidmenį.

Žinoma, kiekvienas mirusysis palieka šiek tiek turto, savo atminimą ir reikalauja, kad kas nors juo rūpintųsi. Tuo, kuris neturi draugų, turi pasirūpinti magistratas. Mat įstatymas, teisingumas patikimesnis nei visas mūsų užmaršus švelnumas, mūsų ašaros, taip greit nudžiūstančios.

Šis magistratas yra Istorija. [...] Šios Istoriko pareigos nepamečiau iš akių per visą savo karjerą. Taip daugeliui per greit pamirštų mirusiųjų suteikiau pagalbą, kurios prireiks ir man pačiam.

Aš iškėliau juos antram gyvenimui. [Cit. in Barthes, 91]

Tokia istoriko pareigos samprata jokiu būdu neprieštaravo Michelet minčiai, kad istorikas būtinai turi būti „aiškiai ir aktyviai šališkas, palaikyti teisę ir tiesą". Netikęs šališkumas istorijoje atsirado tada, kai istorikai ėmė rašyti baimindamiesi ar tikėdamiesi užsitarnauti įsigalėjusių autoritetų palankumą. Garbingiausias istorikas, 1856 metais savo *Prancūzijos istorijos* išvadose tvirtino Michelet, privalėjo nustoti „gerbti" tam tikrus žmones ir tam tikrus dalykus, kad galėtų tapti pasaulio teisėjas ir gelbėtojas. Tačiau šis pagarbos praradimas istorikui leistų įžvelgti, kokiu laipsniu „*dans l'ensemble des siécles et l'harmonie totale de la vie de*

*l'humanité"**, *„faktas ir teisė* ilgainiui *ima sutapti* ir nebeprieštarauja vienas kitam". Bet, perspėjo jis,

sustoti ties detalėmis, ties konfliktu, tuo fatališku istorijos filosofijos opiumu, ties šios netikros taikos pasiekimais, reiškia gyvenime pasėti mirtį, užmušti istoriją ir moralę ir tarti abejingos sielos tonu: „Kas yra bloga? O kas gera?" [90]

Michelet atvirai pripažino „moralinę" savo darbo orientaciją, bet jo tyrimai, tvirtino jis, leido jam pamatyti tikrąją nagrinėjamų amžių „fizionomiją", ir jis bent jau pateikė jų *„une impression vraie"*.

Michelet cituoja Vico kaip mąstytoją, pateikusį teoriją apie sąmonės ir visuomenės sąveiką, pagal kurią vien tik visuomeninių formų sekos faktą galima svarstyti kaip providencinį, tačiau visai sekuliarios prigimties procesą. Vico teorija Michelet įgalino visas regimas formalias bendrijas suskaldyti į atskirybes ir po to grynai metaforine kalba iš esmės apibūdinti tiek šių atskirybių, tiek jas apimančių didesnių procesų prigimtį. Rankes įtarumas bet kokių plačių užmojų teorijų atžvilgiu vertė jį susilaikyti nuo prasmės ir tvarkos ieškojimo istorijoje; įžiūrėjęs joje užbaigtas, jo laikais susiformavusias visuomenės ir kultūros formas, šias formas jis naudojo kaip istorijos prasmės apskritai standartą. Tad šiedu istorikai, taip panašiai įsivaizdavę istorinį lauką ir jo procesus, buvo linkę juos apibūdinti alternatyviais būdais, leidžiančiais jiems išvengti ironijos grėsmės.

Michelet pasirinko metaforinį būdą ir istorijai suteikė herojinio romano pavidalą, kadangi jo viso istorijos proceso rišlumo jausmą palaikė tikėjimas unitoniniu jo sudėtinių dalių pobūdžiu. Michelet suvokė Vico bet kokios specifinės istorinės žmogiškos tikrovės sampratos esmę, būtent, kad jėgos, kurias reikia nugalėti siekiant visuomenės ar sąmonės pažangos, pačios tampa būsimos naujos visuomenės ar sąmonės medžiaga. Savo *Naujojo mokslo* vertimo įvade, pavadintame „Principes de la philosophie de l'histoire", Michelet aiškino, kad tikėjimą providencine istorinio proceso prigimtimi užtikrina ne tik įsitikinimas, bet ir pati visuomenė:

* Amžių tėkmėje ir visiškoje žmonijos gyvenimo harmonijoje (*pranc.*).

[Visuomenės] sandaros stebuklas toks – kiekvienos iš savo revoliucijų metu pačiame ankstesnės santvarkos sugedime ji randa naujų, ją išgelbėti galinčių elementų. Tad tiesiog būtina jai priskirti žmogaus protą pralenkiančią išmintį [...] [*au-dessus de l'homme*]. [xiv]

Ši „išmintis" mus valdo ne pagal „pozityvius dėsnius", tęsė jis, ji išsilaiko reguliuodama „įpročius, kurių mes laikomės savanoriškai". Taigi, daro išvadą Michelet, pagrindinis istorinio supratimo principas grįstas Vico *Naujajame moksle* išdėstytomis idėjomis:

patys žmonės socialinį pasaulį padarė tokį, koks jis yra [*tel qu'il est*]; bet šis pasaulis neką mažiau yra ir proto, dažnai prieštaraujančio atskiriems žmonių išsikeltiems tikslams ir visuomet už juos aukštesnio, kūrinys. [xlv]

Toliau jis vėl vardija viešas gėrybes (atsiradusias iš privačių interesų užmačių), ženklinančias žmonijos pažangos kryptį nuo laukinio iki civilizuoto būvio, ir baigia pastaba, kad „netgi tuomet, kai tautos bando susinaikinti, jos nariai išsiblaško po vieną [...] ir visuomenės feniksas atgimsta iš jų pelenų" (xlvi).

Šis fenikso įvaizdis svarbus, nes, teigdamas amžiną sugrįžimą, jis išduoda užkoduotą antiprogresyvistinę tendenciją, būdingą kiekvienai aiškaus dialektinio jausmo nepersmelktai tropologinio aiškinimo sistemai. Metaforinis būdas skatina istorinio proceso sampratos išsigimimą į „formų chaosą", kuriame ima blankti tikėjimas metaforiniu istorijos integralumu. Kai įsitvirtinant antirevoliucinėms jėgoms Michelet tikėjimas teisės ir teisingumo triumfu ėmė nykti, neliko nieko kita, kaip pasinerti į melancholiškus idealo, kurio pradinį triumfą jis aprašė savo ankstyvosiose istorijose, pralaimėjimo apmąstymus.

Dabar galima nusakyti pagrindinius Herderio ir Michelet istorijos sampratų skirtumus. Istoriniame lauke esančius objektus Herderis apibūdindavo metaforiškai, tada sinekdochiškai šį lauką integruodavo organicistiškai aiškindamas ir suteikdamas komišką siužetą. Michelet pradėdavo taip pat, bet tame lauke įžvelgtus integravimosi modelius jis pateikdavo iš ironiško žinojimo apie jų pamirštamą ir laikiną prigimtį perspektyvos. Į prancūzų liaudies kovos prieš tironiją ir socialinį suskirstymą bei pirmais Revoliucijos metais pasiektos tobulos vienybės „herojinį romaną" Michelet

žvelgė vis giliau suvokdamas, kad kliudančios jėgos atgimė ir (bent jau laikinai) laimėjo. Michelet ir toliau rašė istoriją, gindamas teisiuosius ir nekaltuosius, bet žinojimas, kad trokštamas tikslas dar nepasiektas, vis labiau sunkino jo pasišventimą jiems, darė jo darbą vis „realistiškesnį". Priešingai nei Herderis, pajėgęs tikėti, kad kiekvieno istorinio konflikto atomazga yra pageidautina vien jau dėl to, kad ji yra atomazga, Michelet pripažino, kad istorikas turi užimti poziciją už ar prieš įvairiuose istorinės dramos veiksmuose veikiančias jėgas. Į istorinio lauko veikėjus ir veiksnius jis pats žvelgė ironiškai; gerus jis skyrė nuo blogų, nors ir vadovavosi viltimi, kad jų atstovų konfliktas baigsis gerųjų jėgų triumfu, kaip kad, jo nuomone, atsitiko 1789 metais Prancūzijoje. Menamas jo metodo „realizmas" rėmėsi jo troškimu metaforomis persunkta kalba apibūdinti abiejų tipų jėgų atstovus istoriniame procese. Priešingai nei jo XVIII amžiaus pirmtakai, Michelet savo, istoriko, pašaukimą suvokė kaip mirusiųjų prisiminimo sergėjimą, nepaisant to, ar jie, jo nuomone, buvo geri, ar blogi, ir siekiant galiausiai tarnauti teisingumui, kurio vardu pats istorikas galų gale išvaduos geruosius iš žmonių užmaršties „kalėjimo".

Nors Michelet laikė save liberalu ir istoriją rašė taip, kad ji būtų naudinga liberalizmui, kaip jis jį suprato, iš tikrųjų ideologinė jo istorijos sampratos potekstė yra anarchizmas. Iš to, kaip jis *Prancūzijos revoliucijos istorijoje* apibūdina būvį, kurį prancūzų liaudžiai pavyko pasiekti 1789 metais, aišku, kad idealiu jis laikė tokį būvį, kai visi žmonės natūraliai ir spontaniškai susivienija į panašiai jaučiančių ir panašia veikla užsiimančių bendrijas, kurioms nereikia jokio formalaus (ar dirbtinio) vadovavimo. Idealus žmonijos būvis – kai visi dalykų skirtumai, dalykų ir jų reikšmių skirtumai išnyksta gryname simbolyje, jo žodžiais tariant, vienybėje, visiškoje malonėje. Bet koks žmonių suskirstymas laikomos priespauda, kurią siekia panaikinti teisingieji ir dorybingieji. Įvairios tarpinės bendrijos, valstybės, tautos, bažnyčios ir pan., kurias Herderis laikė esminio žmonių bendruomeniškumo apraiškomis, o Ranke – priemonėmis susivienyti, Michelet nuomone, buvo trokštamos anarchijos būsenos, vienintelės reiškiančios pasiektą tikrą žmoniškumą, kliūtys.

Turint omeny šią Michelet vienintelės galimos idealios žmonių bendruomenės formos sampratą, neatrodo, kad kokią nors istorijoje aptinkamą socialinės organizacijos formą jis būtų galėjęs įvertinti kaip bent jau iš tolo panašią į idealą. Herderį pati jo istorijos sampratos logika privertė viską toleruoti, nieko nekritikuoti ir viską šlovinti vien jau už tai, kad tai įvyko, o Michelet sampratos logika neleido jam rasti nieko dora kur nors kitur, kaip vieninteliame susivienijimo momente, kurį jis manė įžvelgęs vieninteliais – 1789 – Prancūzijos istorijos metais. Tad galiausiai jis galėjo šlovinti asmenis, kuriuos laikė idealui tarnaujančiais kariais, ir paskirti savo gyvenimą tam, kad papasakotų *jų* istoriją tokiu tonu ir būdu, kuris idealui skintų kelią ateityje. Bet pats idealas niekada negalėjo būti įgyvendintas laike, istorijoje, nes jis buvo toks pat trumpalaikis, kaip ir jam įgyvendinti būtinai reikalinga anarchija.

IV SKYRIUS

Ranke: istorinis realizmas kaip komedija

§ Įvadas

Pastraipoje, tapusioje istoriografo profesijos tikratikystės kanonu, prūsų istorikas Leopoldas von Ranke savo sukurtą istorinį metodą apibūdino priešpriešindamas jį sero Walterio Scotto romanų vaizdavimo principams. Ranke buvo sužavėtas Scotto riterių epochos paveikslais. Jie įkvėpė jam troškimą geriau pažinti šį amžių, dar betarpiškiau jį patirti. Tai jį atvedė prie viduramžių istorijos šaltinių, ano laikotarpio dokumentų ir amžininkų pasakojimų apie to meto gyvenimą. Jis apstulbo atradęs, kad Scotto paveikslai ne tik didžia dalimi buvo fantazijos vaisius, bet ir kad tikrasis viduramžių gyvenimas buvo kur kas labiau kerintis nei bet koks jį aprašantis romanas. Ranke atrado, kad tiesa keistesnė ir neprilygstamai patrauklesnė už fikciją. Tad jis nusprendė ateityje apsiriboti tik dokumentų patvirtintų faktų vaizdavimu, užgniaužti savo sentimentalios prigimties „romantiškus" impulsus ir rašyti istoriją taip, kad būtų perduota tik tai, kas tikrai įvyko praeityje. Šis romantizmo atmetimas pagrindė Rankes realistinės istoriografijos šaką, kurią, Meineckei išpopuliarinus šį terminą, imta vadinti „istorizmu", – jis iki šiol tebėra sektinas pakankamai realistinės ir profesionaliai sąmoningos istoriografijos modelis.

Tačiau Rankes istorijos samprata buvo pagrįsta ne vien tik romantizmo atmetimu. Jis taip pat atsiribojo nuo apriorinio Hegelio filosofavimo, fizikiniuose moksluose ir pozityvistinėse to meto socialinių

teorijų mokyklose vyraujančių mechanicistinių aiškinimo principų ir oficialaus religinių tikėjimų dogmatizmo. Trumpai tariant, Ranke atmetė viską, kas istorikui trukdė istorinį lauką suvokti visiškai betarpiškai, konkrečiai ir gyvai. Pakankamai realistiniu istoriniu metodu jis laikė operacijas, kurios liko sąmonei atmetus to laiko romantinio meno, pozityvistinio mokslo ir idealistinės filosofijos metodus.

Tai nereiškia, kaip kad mano kai kurie Rankes interpretatoriai, jog jo objektyvumo samprata buvo artima naiviam empirizmui. Pasaulėžiūra, nuo tada vadinama istorizmu, kur kas sudėtingesnė. Ši pasaulėžiūra grįsta keletu specifiniams Rankes laikų akademinės bendruomenės sektoriams būdingų prielaidų. Kad išryškinčiau savitą tuo metu jos propaguotą „realizmo" sampratą ir kad atskirčiau ją nuo romantinės, idealistinės ir pozityvistinės sampratų, kurioms ji buvo priešpriešinama, vadinsiu ją „doktrininiu realizmu", mat realizmą ji laiko pažiūromis, kai nesiremiama jokiomis išankstinėmis prielaidomis apie pasaulio ir jo procesų prigimtį ir manoma, kad tikrovę galima „realistiškai" pažinti sąmoningai ir nuosekliai atmetant išskirtinai *moderniesiems* menui, mokslui ir filosofijai būdingas formas.

§ Epistemologiniai Rankes istorinio metodo pagrindai

Dažnai atkreipiamas dėmesys į tai, kad Rankes istorinio aiškinimo ir vaizdavimo samprata galutinai susiformavo apie 1850 metus ir likusius trisdešimt metų ji daugiau nebebuvo reikšmingai keičiama ar plėtojama (tiesą sakant, išryškėjo degeneravimo į mechaniškai taikomą sistemą tendencija). 1848–1851 ir 1870–1871 metų revoliucijos jo iš esmės nepaveikė, nepasiūlė jam minties apie XIX amžiaus ketvirtajame ir penktajame dešimtmečiuose po beveik du tūkstantmečius trukusių kovų Europoje susiformavusios socialinės ar kultūrinės sistemos silpnumą ar esminius jos trūkumus. Kaip gana aiškiai įžvelgė Droysenas, šlovindamas Rankę 1868 metais, niekas neaptemdė jo komiškos vizijos.

Savo knygos *Romanų ir germanų tautų istorija nuo 1494 iki 1514 metų*, pasirodžiusios 1824 metais, įžangoje Ranke teigė, kad jo tikslas

buvo papasakoti šių tautų „vienovės" istoriją (Stern, 56–57). Bet, tvirtino jis, ši vienovė gali būti surasta tik apsvarstant kiekvieną iš jų atskirai. Jis pripažino, kad toks susitelkimas ties „atskirybėmis" jo pasakojimą gali paversti „šiurkščiu, nepakankamai rišliu, blankiu ir varginančiu". Bet pasiekti „kilnųjį idealą", link kurio kilo jo darbas, pavaizduoti „žmogui visiškai suprantamą, vientisą ir į kitus nepanašų įvykį" galima tik judant nuo konkretybės prie bendrybės, o ne atvirkščiai (57). Vėliau, ketvirtajame dešimtmetyje, rašytame fragmente jis plėtojo mintį, kad tėra „du visiškai sekuliariai žmogaus sąmonei prieinami keliai pažinti žmogišką veiklą": einantis „per konkretybės suvokimą" ir vedantis „per abstrakciją". Pirmasis, anot jo, yra „istorijos metodas", antrasis – filosofijos (58–59). Be to, jis nurodė dvi, jo manymu, būtinas „savybes", be kurių niekas negali tikėtis tapti istoriku: meilę „konkretybei vardan jos pačios" ir priešiškumą „išankstinių idealų" autoritetams (59). Tik „apmąstant konkretybę, pasimatys [...] bendra pasaulio raidos eiga" (*Ibid.*).

Tačiau šios raidos eigos neįmanoma aprašyti „universaliomis sąvokomis", kurias teisėtai naudoja filosofai: „Istorijos užduotis – stebėti šį gyvenimą, neapibūdinamą Viena mintimi ar Vienu žodžiu" (60). Tuo pat metu negalima paneigti, kad pasaulis pateikia įrodymų, jog jį valdo dvasinė galybė, kurioje galų gale istorinės atskirybės atras savo, kaip visumos dalių, vienybę (*Ibid.*). Šios „dvasios" buvimas pagrindė tikėjimą, kad istorija yra kai kas daugiau nei „brutalios jėgos" spektaklis. O šios dvasios prigimtį pamatyti gali tik religinė sąmonė, į kurią negalima kreiptis sprendžiant specifines istorines problemas. Bet sutaurinta šio religinio suvokimo forma reikalinga tam, kad būtų tinkamai įvertintos visumos dalys ir šių dalių santykis su visuma. Kaip septintajame dešimtmetyje Ranke rašė viename fragmente, „konkretybių, netgi vienintelės detalės tyrimas vertingas, jeigu tik gerai atliktas. [...] Bet [...] specializuotas tyrimas taip pat visuomet turi būti susietas su platesniu kontekstu. [...] Galutinis, dar nepasiektas tikslas visuomet lieka suprasti ir išdėstyti žmonijos istoriją" (61).

Specializuoti tyrimai, žinoma, gali užtemdyti viso istorinio proceso vienovę, bet nėra jokio reikalo, tvirtina Ranke, „būgštauti, kad

galų gale mes liksime su miglotais apibendrinimais, kuriais tenkinosi ankstesnės kartos". Iš tiesų:

> Po to, kai stropiai ir produktyviai atliekami istoriniai tyrinėjimai, kurių buvo imtasi visur, pasirodė sėkmingi ir veiksmingi, tokių apibendrinimų daugiau piršti nebegalima. Taip pat negalime ir grįžti prie tų abstrakčių kategorijų, kuriomis įvairiais laikais tenkinosi žmonija. Sukaupti istoriniai dokumentai ir paviršutiniški žmonių charakterio ir moralės įvertinimai lygiai taip pat negali nuvesti į nuodugnų ir patenkinantį pažinimą. [62]

Tad istorinį darbą vienu metu reikia plėtoti dviejuose lygmenyse: „tirti istorinius įvykius veikiančius faktorius ir suprasti universalius jų santykius". Suprasti „visumą" tuo pat metu „paklūstant detalaus tyrinėjimo diktatui" visuomet išliks „idealus tikslas, nes jis padės pagrįstai ir giliai suprasti visą žmonijos istoriją". Nepakenktų, daro išvadą jis, istorinį tyrimą „susieti su visuma", nes be šito „ryšio" „susilpnėtų" pats tyrimas. Tuo pat metu „be tikslių tyrimų visuotinybės samprata išsigimtų į fantomą" (*Ibid.*).

Šitokios frazės dažnai cituojamos siekiant išryškinti mastą, kuriuo Rankes įsivaizduojamas idealas pažeidė metodologinius principus, kuriais jis vadovavosi tirdamas. Pavyzdžiui, von Laue „platesnes Rankes istoriografijos išvadas, jų religinius motyvus ir jo filosofinę ambiciją istorijoje užčiuopti dieviškas intencijas" atskiria nuo „metodo"; pastarasis išliko iki šiol, o pirmosios buvo atmestos. Von Laue teigė, kad „Ranke iš tikrųjų paliko didžiulę istorikų, iš esmės sutariančių dėl bendrų objektyvumo standartų, mokyklą. Akademiniai istorikai iki šiol visur primygtinai reikalauja kritiškai tirti pirminius šaltinius, įsiskverbti į visas detales, prie apibendrinimų ir sintezių pereiti nuo pirminių faktų. Iki šiol jie tvirtai laikosi objektyvumo ir istoriko paklusnumo savo medžiagai idealų" (138).

Visa tai tiesa, tačiau tai dar tinkamai neparodo, kokiu mastu „objektyvumo", „kritiškų tyrimų", „įsiskverbimo į detales" ir, apsvarsčius pirminius faktus, perėjimo prie apibendrinimo ir sintezių idėjos *suponuoja* tiesos ir tikrovės prigimties sampratas, kuriomis gali būti grįstos „platesnės išvados", prie kurių Ranke *skelbėsi priėjęs* studijuodamas medžiagą. Didį Rankes produktyvumą (jo rinktinius raštus sudaro per šešiasdešimt tomų), atspindintį vienodai

aukštą tyrimų standartą ir pasakojamojo vaizdavimo talentą, galima suprasti tik turint omeny jo pasitikėjimą savimi, su kuriuo jis svarstė savo medžiagą, ir jo tikėjimą kriterijaus, pagal kurį jis svarbius istorinių duomenų įrodymus atskirdavo nuo nesvarbių, tinkamumu. Būtent šis tikėjimas savo kriterijumi, kurio pobūdis, jo manymu, iš principo skyrė jo istorinį metodą nuo pozityvistinio, romantinio ir idealistinio, sužavėjo to meto istorikus – konservatorius ir liberalus, profesionalus ir mėgėjus – ir taip sužavėjo, jog jis tapo „realistinės" istorinės sąmonės modeliu.

Ranke intuityviai suvokė, kad naujųjų laikų istoriografijai, jei tik ji turėjo būti pajungta tiems tikslams, kuriems pagal jo vertybes ji turėjo būti pajungta, iš pat pradžių reikėjo preliminariai atmesti metoniminę formą su jos mechanistine priežastingumo samprata ir ironiška nuostata vertybių ir kilnių idealų atžvilgiu. Šio atmetimo nereikėjo formaliai ginti, nes jį jau buvo pateisinęs Herderis. Maža to, Revoliucija ir Reakcija patvirtino, kad bet koks abstraktus požiūris į socialinę tikrovę pasmerktas žlugti, o romantizmas akivaizdžiai pateisino iracionalius žmogaus impulsus mene ir poezijoje. Bet istorinė mintis negalėjo sugrįžti prie grynai metaforinio istorinio lauko apibūdinimo ir vis dar skelbti, kad „mokslo" vardas, kurį jai pripažino Ranke, gali būti suteiktas tik tada, kai ji galės pretenduoti į didesnius autoritetus nei subjektyvi nuomonė. Tuo pat metu jos nebuvo galima skubotai įstumti į sinekdochinę supratimo formą, sankcionuojančią formaliojo rišlumo istorijos sistemoje ieškojimą, prieš tai neatrėmus idealizmo iššūkio, jai tokio pat pražūtingo, kaip ir pats romantizmas. Tad Ranke istorinį lauką įsivaizdavo metaforiškai – tai lėmė jo pirminį susidomėjimą įvykių detalėmis, unikalumu, gyvumu, spalvingumu ir įvairove, ir toliau siūlė jį sinekdochiškai suprasti kaip formaliojo rišlumo lauką, kurio galutinę ir visišką vienybę galima nuspėti pagal analogiją su jo dalių prigimtimi. Tai ne tik išlaisvino Rankę nuo universalių priežastingumo ir santykių dėsnių istorijoje – sinchroniškų (pozityvistinių) ar dialektinių (Hegelio) – ieškojimo, bet ir leido jam tikėti, kad aukščiausias paaiškinimas, kurio gali siekti istorija, yra *pasakojamasis* istorinio proceso *aprašymas*. Ranke vis dėlto nematė, kad nors objektyvumo vardan galima atmesti romantinį istorinį me-

todą, bet kol istorija suprantama kaip *„aiškinimas pasakojimu"*, šiai pasakojimo užduočiai įvykdyti reikia įvesti archetipinį mitą, arba siužeto struktūrą, kuri vienintelė pasakojimui gali suteikti formą.

§ Istorinis procesas kaip komedija

Komedinis mitas tapo daugelio Rankes istorinių darbų siužeto struktūra ir rėmais, kiekvieną iš šių darbų leidžiančiais įsivaizduoti kaip atskirą makrokosminės dramos veiksmą. Šis mitas jam leido susitelkti ties atskiromis jo pasakojamų scenų detalėmis, tačiau ir toliau tvirtai pasitikint savimi sijoti dokumentų srautą, užtikrintai atskiriant reikšminguosius nuo nereikšmingųjų. Jo objektyvumas, kritiniai principai, tolerancija ir simpatija visoms konfliktuojančioms pusėms, rastoms istoriniame dokumente, skleidžiasi tokioje palankioje atmosferoje, kai istorinis laukas metaistoriškai įsivaizduojamas kaip konfliktų kompleksas; bet tie kompleksai būtinai baigiasi harmoningomis atomazgomis, kai tiek pat teisinga, kiek ir stabili „visuomenė" galų gale išstumia „gamtą". Tad savo esė „Didžiosios valstybės" Ranke rašė:

> Pasaulio istorija nėra tokia chaotiška sumaištis, peštynės ir betikslė valstybių ir tautų seka, kaip regis iš pirmo žvilgsnio. Nė dažnai abejotina civilizacijos pažanga nėra jos vienintelė prasmė. Yra jėgų, ir iš tiesų dvasinių, gyvybingų ir kūrybingų jėgų, ką ten, yra pats gyvenimas, taip pat ir moralinė energija, kurios raidą mes matome. Jų neįmanoma apibrėžti ar išreikšti abstrakčia kalba, bet jas galima pamatyti ir stebėti. Galima jų buvimui pajausti simpatiją. Jos išsiskleidžia, užvaldo pasaulį, reiškiasi daugybe pavidalų, varžosi viena su kita, viena kitą išmėgina ir nugali. Jų sąveika ir kaita, jų gyvenimas, jų nuosmukis ir atsinaujinimas, vis absoliutesnis, svarbesnis ir platesnio masto, saugo pasaulio istorijos paslaptį. [Von Laue leid., 217]

Čia patvirtinančioji metafora yra akivaizdžiai organicistinė, pabrėžiamas pats procesas; bet minėtas procesas nėra tiesiog dalykų atsiradimo ir išnykimo laike ir savo laiku procesas. Pačiam laikui vertę suteikia tik suvokimas, kad judama link tikslo, net jeigu tikslas lieka neapibrėžtas ir apibūdinamas tik kaip formaliojo rišlumo siekimas.

Pabaigą ar tikslą, į kurį krypsta visa raida, Ranke tiksliau apibūdino „Dialoge apie politiką". Nurodydamas atskiras nacionalines valstybes, susiformavusias per ilgą laiką nuo viduramžių iki Restauracijos, Ranke pasitelkia dangaus kūnų sistemos metaforą, kad apibūdintų istorinio proceso Europoje *rezultatą*.

Daugybė šių atskirų, moralinės energijos sukurtų žemiškų-dvasinių bendruomenių nenumaldomai auga, per pasaulio sumaištį žengia link idealo, kiekviena savu keliu! Pažvelk į jas – tuos dangaus kūnus, cikliškai judančius, vienas kitą traukiančius, į jų sistemas! [180]

Čia organicistinė įžvalga, pasitelkta augimo ir raidos procesui apibūdinti, užleidžia vietą mechaninei, labiau tinkamai pusiausvyroje esančiai sistemai apibūdinti. Saulės sistemos įvaizdis patogus tuo, kad jis perteikia nuolatinį judėjimą sistemos viduje. Istorija neturi baigtis Rankes gyvenamuoju laikotarpiu, bet judėjimas jau dabar taisyklingas, tvarkingas. Tai – judėjimas, įrėmintas jau užbaigtos santykių *sistemos*, kuri jau nebeturėtų keistis.

Periodą prieš Prancūzijos revoliuciją Ranke suvokė kaip laiką, kai veikiančios jėgos stengėsi sistemoje užimti sau tinkamą vietą; pati sistema buvo kuriama arba kūrėsi konflikto ir derybų keliu. Savąjį laiką, porevoliucinę epochą, Ranke vaizdavosi kaip metą, kai sistema jau galiausiai nusistovėjo, kai sistema tapo pusiausvyrą išlaikančiu mechanizmu, kurio būdinga bendra forma jau užbaigta. Judėjimas, augimas ir raida dar turėjo tęstis, bet visai skirtingais pagrindais nei anksčiau, *prieš* galutinai sukuriant sistemos elementus. Visuomenė galutinai užėmė gamtą, tapdama tarpininke, per kurią istorija turi veikti, kad realizuotų savo imanentinį tikslą, pasiektų visišką harmoniją.

§ Istorinės analizės „gramatika"

Rankes nuomone, *istorinis* procesas *per se*, kitaip negu *visuotinis* pasaulio procesas, buvo tobulai stabilus laukas (jo stabilumą garantavo Dievas), kuriame gyveno atskiri objektai (žmonės, iš kurių kiekvienas sukurtas Dievo), susitinkantys ir susijungiantys į atskirus esinius (liaudis, iš kurių kiekviena taip pat atskirai sukur-

ta Dievo), savo ruožtu sukuriančius specifines institucijas (bažnyčias ir valstybes), kad realizuotų savo kaip tautų paskirtis. Žmogiškas būtybes, tiek individus, tiek liaudį, jo nuomone, valdo natūralios arba gyvuliškos aistros, ir dėl to jos iš prigimties netvarkingos ir destruktyvios. Bet, anot Rankes, dvi institucijos – bažnyčia ir valstybė – turi priemonių, kuriomis betikslę liaudies energiją gali nukreipti žmonėms naudingų projektų labui.

Ranke negaišo tuščiai spekuliuodamas apie bažnyčių ir valstybių kilmę ar būdą, kuriuo jos buvo sukurtos pačioje pradžioje. *Visuotinai* naudingą šių dviejų institucijų pobūdį jis laikė istorijos *faktu*, tiesa, nustatoma ne tik istorinės refleksijos, bet ir kasdieninės patirties. Jo nuomone, šias dvi institucijas Dievas įkūrė tam, kad netvarkingoje žmonijoje įvestų tvarką; jis manė, kad nešališkas istorijos tyrinėjimas patvirtintų, jog žmonių gyvenime šios dvi institucijos apskritai buvo naudingos, o pamaldžiam žmogui tai pakištų mintį apie dievišką jų kilmę. Bet nebūtina tikėti jų dieviškumu, norint pripažinti jų tvarkomąją funkciją liaudies gyvenime. Jos yra vieninteliai tvarkomieji istorinio laiko principai; būtent per jas „liaudis" gali kreipti savo dvasines jėgas ir fizinę energiją, kad sukurtų save kaip „tautą".

Egzistuoja dvi šitaip įsivaizduojamų tvarkos ir netvarkos jėgų – pagrindinių pasaulio proceso kategorijų – istorinės formos: pirmoji – *bažnyčia ir valstybė*, antroji – liaudis. Šios kategorijos viena kitos neneigia, kadangi bažnyčia ir valstybė sudarytos iš žmonių lygiai taip pat, kaip ir liaudį sudaro žmonės, gyvenantys vienoje vietoje ir paveldėję vienodą kultūrą – kalbą, tam tikrų tradicijų, papročių ir pan. kompleksą. Šio fakto pasekmė – bažnyčia ir valstybė ne visada kovoja už tvarkos ir taikingo progreso principus, bet retkarčiais bando išplėsti savo natūralaus autoriteto ribas. Pavyzdžiui, bažnyčios tarnai gali mėginti uzurpuoti valstybės autoritetą, tai sąlygotų politinį liaudies žmonių nuosmukį; arba valstybės vyrai gali siekti uzurpuoti visą dvasinį autoritetą, tai sumenkintų dvasinę žmonių energiją ir blogintų asmeninį žmonių gyvenimą bei moralę apskritai. Tokiais laikais tautas kankina pilietinė nesantaika, kuri skatina kaimynines tautas jas nukariauti, nes jos, su savo specifinių tautinių „idėjų" pagalba išlaikydamos labiau tinkamą

politinės ir bažnytinės valdžios pusiausvyrą, savo prigimtiniam impulsui augti ir plėstis nusilpusios tautos sąskaita geba suteikti vientisą formą ir kryptį. Ir jeigu tokiais krizės periodais tauta grėsmės akivaizdoje neranda dvasinių ir fizinių rezervų, jeigu ji neįgyvendina reformų ir neatkuria tokio bažnytinių ir politinių institucijų santykio, kokio reikalauja pagrindinė ją formuojanti „idėja", ją ištinka katastrofa ir šios tautos žmonės išnyksta iš istorijos ir daugiau nebesirodo.

Tačiau specifinis valstybės ar bažnyčios suvokimas gali pernelyg užvaldyti žmonių vaizduotes ir išplisti už liaudies, kuriai vienai jis tinka, ribų, steigdamas save kaip „visuotinę bažnyčią" (kaip Romos katalikų) ar „pasaulinę valstybę" (kaip Šventoji vokiečių tautos imperija). Taip, Rankes įsitikinimu, iš tikrųjų atsitiko viduramžiais, o to pasekmė, jo žodžiais tariant, – sulėtėjęs „taikus progresas", sutrukdytas liaudies virtimui tautomis, ir kultūra, palikta skursti gotikinėje neryžtingumo, nerimo ir baimės prietemoje. Tačiau pagaliau įvairiose vietose pasirodė reformatorių, kurie kartu sukūrė europietišką civilizaciją ir užsipuolė tiek *visuotinės bažnyčios*, tiek *pasaulinės valstybės* idėjas. Maža to, tvirtai laikydamiesi *esminės* krikščionių religijos tiesos ir *esminės* Europos kultūros vienybės, šie reformatoriai sukūrė bažnytinės ir politinės organizacijos bei jų santykių formas, tinkamas specifiniams įvairių žmonių poreikiams išreikšti ir derančias su jas formuojančiomis „tautinėmis idėjomis".

Tokia buvo tikroji Renesanso, Reformacijos ir po jų sekusių religinių karų epochos reikšmė. Šiuo periodu tautos „idėja" iškilo kaip principas, kuriuo ėmė sąmoningai vadovautis kiekviena iš Europos liaudžių, susikūrusių kaip atskiros, skirtingą istorinę lemtį turinčios tautos ir įsteigusių bažnyčias ir valstybes, tinkamas jų energijai nukreipti tvarkingomis ir žmonijai naudingomis vagomis.

§ Istorinio vyksmo „sintaksė"

Kai kiekviena Europos liaudis tapo tauta, turinčia bažnyčią ir valstybę, unikaliai pritaikytą jos specifiniams dvasiniams ir fiziniams

poreikiams, ir visos tautos gyveno bendrame, tam tikromis vienodomis religinėmis bei kultūrinėmis savybėmis pasižyminčiame Europos kontekste, Europos civilizacija įžengė į kokybiškai naują istorinės raidos fazę. Europos gyventojams sukūrus atskiras tautines valstybes, atsirado sąlygos visiškai autonomiškai, progresyviai ir savavaldžiai kultūrinės organizacijos sistemai susiformuoti. Kai Europos gyventojai įsisąmonino savo skirtingas tautines „idėjas", *automatiškai įsisteigė* sistema, valdanti santykius tarp žmonių, bažnyčios ir valstybės tautos *viduje* ir *tarp* tautų. Ši sistema nebuvo visiškai susiformavusi dar beveik tris amžius, ir prieš galutinai susiformuodama ji turėjo atlaikyti sekuliarių ankstesnei viduramžiškai universalistinei socialinei organizacijai ekvivalentiškų sampratų išpuolius, politinių vadovų, pavyzdžiui, Karolio V, Pilypo II, Liudviko XIV, jakobinų ar Napoleono bandymus įtvirtinti savo hegemoniją Europoje ar net pasaulyje. Bet šią primestą politinę hegemoniją sugriovė veikiantis įvairovės vienybėje principas, kurį Ranke laikė Europos tautinių valstybių sistemai būdingu socialinės organizacijos būdu. Aiškiausiai šį būdą išreiškė tautinės diferenciacijos rezultatas – *jėgų pusiausvyros* principas.

Kaip tautai jos „idėja" teikė jos vidaus santykių tarp žmonių, bažnyčios ir valstybės suderinimo mechanizmą, taip ir Europos „idėja" veikė kaip valdantis mechanizmas, derinantis išorinius santykius tarp įvairių amorfiškame ir įvairialypiame viduramžių pasaulyje susiformavusių „tautų". Skirtingai nei daugelis archajiškų konservatorių, Prancūzijos revoliucijoje regėjusių vien tik bloga, Ranke tvirtino, kad ji atnešė daug gero. Pavyzdžiui, Revoliucijos pasekmė buvo ta, kad tautos galutinai pasiekė paskutinę savimonės stadiją, didžiosios valstybės atrado bendrą tikslą palaikyti viena kitą ir Europos civilizacija įžengė į tūkstantmetį, kuriame „taikus progresas" galėjo tęstis be galo, kai iš apačios jam iš tikrųjų negrasina jokia revoliucija, o iš išorės – jokie karai iki visiško susinaikinimo. Tad savo esė „Didžiosios valstybės" įvade Ranke rašė: „Jeigu pagrindinis šimtmečio prieš Revoliuciją įvykis buvo tai, kad ginant Europos nepriklausomybę iškilo didžiosios valstybės, tai nuo to laiko pagrindinis įvykis yra faktas, kad atsinaujino, atgimė ir iš naujo susiformavo tautybės" (215). Jo paties epocha, teigė jis,

„didžiai išsilaisvino, nevisiškai atsiskyrimo nuo ko nors prasme, bet kūrybos, vienybės prasme. Nepakanka tarti, kad ji pagimdė didžiąsias valstybes. Ji taip pat atnaujino pagrindinį visų valstybių principą, t.y. religiją ir įstatymą, ir įkvėpė naują gyvybę kiekvienos atskiros valstybės principui" (216).

Gali atrodyti, kad, anot Rankes, savavaldžių tautinių valstybių susijungimas į didesnę savavaldžios galios santykių bendruomenę reiškė tokios istorijos, *kaip žmonės suprato iki šiol,* pabaigą. Trumpai tariant, istorija jam baigėsi dabartimi; susikūrus XIX amžiaus Vidurio Europai, buvo nustatyta pagrindinė visos ateities raidos forma. Sistemos pusiausvyra buvo beveik tobula; vėliau retkarčiais gali būti reikalingi pataisymai, kaip kad Newtono sistemoje kartais reikia dieviškojo laikrodininko įsikišimo, kad ją pataisytų, ir tie pataisymai įgytų atsitiktinių pilietinių neramumų ar riboto masto karų tarp valstybių formą.

Akivaizdu, kad Rankes Europos istorinės raidos sampratą galima atsieti nuo kertinių visos jo pasaulėžiūros postulatų ir atskirai vertinti kaip interpretaciją arba Europos istorijos schemos studijas. Ir, naudodamas jo šaltinių kritikos ir objektyvaus faktų nustatymo metodą, kitas istorikas galėtų imti su juo diskutuoti dėl to, kas sudaro istorinį lauką ir kaip gali jo komponentai tarpusavyje santykiauti. Pats Ranke buvo geranoriškas savo darbų kritikams, atkreipusiems jo dėmesį ne tik į faktus, kurių jis, apibūdindamas įvairius periodus, valstybes, asmenybes, idėjas ir pan., nepastebėjo, bet ir į visas faktų kategorijas, pavyzdžiui, ekonomines kategorijas, į kurias iš pradžių jo sistema neatsižvelgė. Bet svarbu pripažinti, kad vienas elementas jo *istorinės interpretacijos* sistemoje funkcionavo kaip daugiau nei grynai istorinė duotybė: tai buvo jo „tautos idėjos" sąvoka.

§ Istorijos interpretacijos „semantika"

Dar kartą aptarti „tautos idėjos" „sąvoką" turiu būtent dėl funkcijos, kuri šiai sąvokai tenka Rankes sistemoje, mat ši „tautos idėja" nėra tik viena iš daugelio galimų žmonijos idėjų apie žmonių visuomenės organizacijos būdus; tai – vienintelis galimas principas

juos suorganizuoti siekiant „taikaus progreso". Trumpai tariant, „tautos idėją" Ranke laikė ne vien tik duotybe, bet ir vertybe; be to, ji buvo principas, įgalinantis viskam istorijoje priskirti teigiamą arba neigiamą reikšmę. Ranke tai atskleidė, „tautos idėją" apibūdindamas kaip amžiną, nesikeičiančią Dievo mintį. Jis pripažino, kad liaudis gali atsirasti ir išnykti, bažnyčia gali susiformuoti ir suirti, valstybė gali iškilti ir žlugti, ir kad istoriko užduotis ir yra rašyti jų išnykimo kronikas arba vėlesniais laikais atkurti jas, savitas ir unikalias. Bet suvokti jų esmę, suvokti jų savitumą ir unikalumą – tai pagauti jų „idėją", teikiančią joms pagrindinius bruožus, pagrindžiančią jų, specifinių istorinių buvinių, buvimą, ir surasti vienintelį principą, pavertusį jas kuo nors, o ne niekuo. Tai įmanoma tik todėl, kad tautos „idėja" yra belaikė ir amžina.

Bet iš esmės šią „idėją" galima pažinti tik aktualizuotą specifiniu istoriniu pavidalu – tiek, kiek liaudis iš tikrųjų pajėgia tapti kokia nors tauta. Taip užsimenama, kad kiekviena tautinė liaudis ir kiekviena civilizacija, dar nepasiekusios tokios savęs realizacijos stadijos kaip tautinė valstybė, egzistuoja tarsi protoistorinėje naktyje prieš tikrą istorinę modernios XVI amžiaus Europos istorijos aušrą. Ir, logiškai užbaigiant šią paros laiko metaforą, paaiškėja, kad istorijos vidudienis buvo kaip tik Rankes dabartis, kai po Revoliucijos traumos galutinai susiformavo susireguliuojanti visiškai susikūrusių Europos tautų valstybių sistema. Trumpai tariant, *savo laikotarpio tikrovę Ranke pavertė visų laikų idealu*. Jis pripažino tik ankstesnių epochų tikro pasikeitimo, revoliucijos ar sukrėtimo galimybę, o ateitis jam buvo tik begalinė jo paties dabarties tąsa.

Kadangi savavaldžių tautinių valstybių sistemos sukūrimą Ranke laikė tikslu, kurio visa kas siekia, galutine stadija, link kurios krypsta visi judėjimai, jis primygtinai reikalavo, kad kiekviena kitokia socialinės organizacijos forma būtų laikoma netobula pastanga pasiekti tai, kas, jo nuomone, buvo pasiekta jo paties dabartyje. Todėl jis buvo priverstas manyti, jog šiai dabarčiai galutinai susiformavus negali atsirasti jokių tolesnių socialinės organizacijos formų. Kaip ir Hegelis, Tocqueville'is ir Marxas, vienintele įsivaizduojama alternatyvia socialinės organizacijos forma jis laikė internacionalinę arba transnacionalinę formą, pagrįstą kokiu nors

kosmopolitiniu ar universaliu principu. Bet šią galimybę jis atmetė pasiremdamas pačia istorija: tokios universalios formos buvo išbandytos viduramžiais – visuotinėje Bažnyčioje ir Šventojoje imperijoje – ir pasirodė ydingos, todėl jų buvo atsisakyta visiems laikams. Ranke pripažino, kad ateityje gali būti bandoma atgaivinti šias universalistines bendruomenės formas; jis matė tokias liberalizmo, demokratijos, socializmo ir komunizmo pastangas. Tačiau šiuos judėjimus, kaip ir karus, jis laikė vien tik proga amžinai gyvai tautinei „idėjai" sustiprėti ir dar labiau išryškėti.

§ Konservatyvi Rankes istorijos sampratos potekstė

Politiniuose pokalbiuose Ranke įrodinėjo, kad karai ne lemia „vidinės politinės santvarkos formas", bet vien tik jas „modifikuoja". „Didžiosiose valstybėse" savąją epochą jis lygina su helenizmo periodu. Helenistinis periodas, rašė jis,

> daug kuo primena mūsiškį; aukšta bendroji kultūra, karo mokslas, susirėmimai ir savitarpio sąveikos sudėtinguose tarptautiniuose santykiuose, nepaprasta prekybos interesų ir finansų svarba, klestintys pramonės konkurencija ir matematika grįsti tikslieji mokslai. Bet šios [helenistinės] valstybės buvo sukurtos užkariautojo pastangomis ir jo paveldėtojų nesantaika nei turėjo, nei pajėgė įgyti kokių nors savitų egzistencijos principų. Jos rėmėsi vien tik kariuomene ir pinigais. Kaip tik dėl šios priežasties jos taip greit subyrėjo ir visiškai išnyko. [217]

Paties Rankes epocha, priešingai, pažadino „moralinės stiprybės" ir „tautinio principo" kūrybinę galią. „Kas būtų atsitikę mūsų valstybėms, – klausė jis, – jei jas grindžiantis tautinis principas joms nebūtų įkvėpęs naujo gyvenimo? Neįsivaizduojama, kad be jo galėtų egzistuoti kokia nors valstybė" (*Ibid.*). Tad, anot Rankes, galima įsivaizduoti, kad tol, kol bus išlaikytas tautinės tapatybės principas, išliks ir savavaldžių tautinių valstybių sistema.

Ranke aiškiai leido suprasti, jog istoriko užduotis, jo nuomone, taip rašyti istoriją, kad būtų sutvirtintas tautinis principas, vienintelis saugantis nuo nuopuolio atgal į barbarybę. Ir pastraipose, kurias vėliau jis praleido savo paties sudarytuose *Rinktiniuose raštuo-*

se, jis aiškiai leido suprasti, kad tautinių valstybių sistema gali, kaip ir pokalbis tarp dievų, tęstis amžinai. Į klausimą, ar ši tautinių valstybių sistema netrukdys pasaulio bendruomenės raidai, jis atsakė, jog pati civilizacija laikosi dėl įvairovės ir susiskaldymo.

Jei įvairios literatūros leistų savo savitiems bruožams susimaišyti ir išnykti, liktų vien tik nepakenčiama monotonija. Ne, visų sąjunga turi remtis kiekvienos atskirai nepriklausomybe. Tuomet jos gali viena kitą gyvai ir nuolat stimuliuoti, nė vienai iš jų nedominuojant ir nežeidžiant kitų.
Toks pat ir valstybių, ir tautų atvejis. Ryžtingas, pozityvus vienos iš jų pirmavimas pražudys kitas. Visų jų susimaišymas sugriaus kiekvienos iš jų esmę. Tikroji harmonija kils iš atskirumo ir nepriklausomos raidos. [218]

Taigi Ranke nematė naujų bendruomenės formų, kuriose žmonės būtų politiškai susivieniję ir išsilaisvinę nuo tautinių bažnyčių ir valstybių jiems užkrautų suvaržymų, galimybės. Tai – jo konservatyvumo matas, o kartu ir jo forma. Kadangi „tautos idėja" jo istorijos teorijoje funkcionuoja kaip absoliuti vertybė, pačios universalumo ir individualios laisvės sąvokos joje suprantamos kaip *pačios istorijos alternatyvos*. Jos sutapatinamos (taip vėliau darė Camus) ir su totalitarizmo, ir su anarchijos principais. O „tautos idėja" veikia panašiai atimdama norą (pasitelkiant socialinius mokslus) ieškoti universalių žmonių jungimosi ir gyvenimo drauge dėsnių. Tokios paieškos būtinai iškeltų klausimą apie tautos nulemtų bendrų bruožų vertę, tad atskleistų *grynai istorinę* tautinių bruožų *prigimtį* ir reikalautų „tautos idėją" laikyti *vien tik* idėja. Tai reikalautų „tautos idėją" laikyti tuo, kas ji iš tikrųjų yra, bendrijos sąvoka, susiformavusia tam tikru pasaulio istorijos periodu, tam tikroje vietoje ir tam tikru laiku; XVI ir XIX amžiais įgijusia specifinę institucinę ir kultūrinę formą; taigi būtų galima įsivaizduoti, kad dėl to ji ateityje gali užleisti vietą kokiai nors kitai žmonių bendrijos formai, tokiai kaip klasė, rasė ar paprasčiausiai žmogiški sugebėjimai sukilninti griaunamąją žmogaus energiją.

Ranke manė, kad žmonių problemas gali išspręsti *vien tik* tauta ir tautoje susiformavusios institucijos, skirtos kliudantiems impulsams, kurių tiesioginės išraiškos formą jis laikė neišvengiamai destruktyvia, suvaldyti. Viską, kas kėlė grėsmę bažnyčios autoritetui (kaip materializmas ir racionalizmas), valstybės autoritetui (kaip

kapitalizmas, imperializmas, rasizmas ar liberalizmas) ar tautos autoritetui (kaip socializmas, komunizmas ar ekumeninė religija), jis laikė grėsme pačiai civilizacijai. Bet koks judėjimas, pasikliaujantis išlaisvinta žmogiška prigimtimi, jo nuomone, tebuvo sentimentalus humanitarizmas. O kadangi šie judėjimai siekė įsitvirtinti revoliucinėmis priemonėmis, jis laikė juos jėgomis, kurioms nuslopinti buvo įsteigtos bažnyčios ir valstybės.

Tad tiek, kiek Rankes sistemoje bažnyčia bei valstybė ir tauta buvo *duotybės*, atskiri esiniai, pasižymintys pastebimomis ir apibrėžiamomis savybėmis ir įpareigojantys istoriką atkurti *būdus*, kuriais šie esiniai susivienijo, kad suformuotų tautines bendruomenes, kurioms pavidalą suteikia jų savitos „tautinės idėjos", jo „objektyvaus" istorinio tyrimo idealas buvo visiškai pakankamas. Bet kai istoriniuose dokumentuose tokie esiniai kaip bažnyčios, valstybės ir tautos veikiau keldavo „problemų", nei buvo „duomenys", empirinis jo metodas niekaip nebetiko. Rankes metodu istorinis tyrimas galėjo būti atliktas ten, kur socialinės institucijos jau buvo pakankamai tvirtai įsigalėjusios, kad galėtų pateikti savo sampratą apie tai, kas sudaro tikrąją žmogaus, valstybės ir bažnyčios prigimtį – ikikritiškai priimtą taisyklę, kuri vadovautų istoriko tyrimui. Ten, kur tokia socialinė tvarka dar nebuvo pakankamai susiformavusi arba buvo pradėjusi silpnėti ir svyruoti, o socialinės santvarkos principai profesionaliems valdytojams nebeatrodė savaime aiškūs ir buvo keliamas klausimas, kokia turėtų būti *geriausia* žmonių bendruomenės forma, prireikė kitų praeities ir dabarties tyrimo metodų, kitų konceptualių kategorijų istoriniam procesui apibūdinti. Šių kitų metodų ir konceptualių kategorijų ieškojimas sukūrė naujus socialinius mokslus, susiformavusius per tris paskutinius XIX amžiaus dešimtmečius. Šie nauji socialiniai mokslai dažniausiai domėjosi istorinėmis problemomis, bet vienodai priešinosi tam, kas tuo metu vadinta istoriniu metodu. Mat tuo metu istorinis metodas buvo Rankes metodas, ne vien tik naiviai indukcinis, bet visų pirma grįstas prielaida, kad tauta yra vienintelis galimas (ir vienintelis trokštamas) socialinės organizacijos vienetas, ir įsitikinimu, kad *dėl to* tautinės grupės yra vieninteliai gyvybingi istorinio tyrinėjimo objektai.

§ *Istorija kaip komedija*

Galima sakyti, kad tam tikra prasme Rankę lengviau apibendrinti nei Michelet, bet ir tam tikra prasme sunkiau. Taip yra todėl, kad komiškai parašytos istorijos siužeto struktūra pasakojimo lygmenyje formaliai rišlesnė, nei galėtų būti romantinė istorija. Michelet Prancūzijos istorijos siužetas aprašo laipsnišką protagonisto (prancūzų liaudies) kilimą iki visiško savo prigimties esmės įsisąmoninimo ir iki visiško, nors ir laikino, savo prigimtinės vienybės įgyvendinimo nugalint trukdančias asmenybes, institucijas ir tradicijas, siekiančias užkirsti kelią jo augimui ir savęs realizacijai. Bet šios kilimo linijos grynumą temdo metaforiški ją sudarančių momentų apibūdinimai, iš kurių kiekvienas turi būti vis labiau akinantis, vis radikalesnis, išsamesnis ir intensyvesnis, kad su kiekvienu tolesniu triumfu vaizduotų vis aukštesnę protagonisto pasiektą stadiją. Maža to, kadangi Michelet šio kilimo proceso istoriją rašė žvelgdamas iš kitos jos kulminacijos pusės, suvokdamas, kad pasiekus aukščiausią viršūnę laukia nuopuolis, Revoliucijos idealų išdavystė, jo pastangas sugriebti kulminacinio momento grynumą, puikybę ir šventumą palaikė tik labiausiai kankinantys poetiniai persikėlimai į tą tolstantį krantą, kuriame tie įvykiai įvyko.

Kaip ir Ranke, Michelet buvo Restauracijos laikų istorikas, nors istorijos laikotarpį, kuriuo rašė, jis patyrė visiškai priešingai nei Ranke. Tai, ką Michelet patyrė kaip tolimą nuo idealo, depresiją po susijungimo, Rankę džiugino kaip išsipildymas tikrąja šio žodžio prasme. Tai buvo ne momentas, kaip kad Michelet revoliucinio momento sampratoje, kai, pašalinus dirbtinai pastatytus ir žmonėms susivienyti trukdančius barjerus, pasiekiama vienybė, o veikiau tikra anksčiau nesantaikoje su savimi ir tarpusavio nesantaikoje gyvenusių elementų integracija aukštesne bendrijos forma, tautine valstybe ir tarptautine sistema, kurioje kiekviena tautinė valstybė turi savo vietą ir veikia kaip būtina visumos dalis.

Herderio pasiūlytas organicistinis istorinio pasaulio suvokimas Rankes darbe tebėra metafora procesui kaip visumai suprasti. Bet ji buvo pakylėta į komišką siužeto struktūrą, pagal kurią pasakojimą apie Europos istoriją reikėjo suprasti kaip pasakojimą, perteikiantį

specifinę prasmę. Pati ši siužeto struktūra buvo kur kas sudėtingesnė nei toji, kuri teikė pagrindinius bruožus ir papildomą prasmę romantinėms Michelet istorijoms.

Michelet savo istorijoms suteikė manichėjiško konflikto siužetą, kai protagonistas ir antagonistas susiremia mirtinoje kovoje ir vienas iš jų turi būti pašalintas, kad pasakojimas pasiektų savo kulminaciją, išganymo arba pasmerkimo epifaniją. Bet Ranke šį konflikto spektaklį suvokė platesniame protagonisto ir antagonisto kovų suformuotų darinių kontekste ir pabrėžė tai, ką socialinė tvarka apskritai laimi iš paties kovos fakto. Galutinės žmonijos vienybės paveikslas nukeliamas į pačią žmonijos istorinio laiko pabaigą, kad būtų tarsi įsivaizduojamas tikslas, kurio link tikėjimas ar vaizduotė manytų judant visą procesą; ir didžiausia reikšmė suteikiama socialinės vienybės formoms, kurias institucijos ir tautos jau pasiekė visą tūkstantmetį nuo ankstyvųjų viduramžių iki Restauracijos trukusio konflikto metu.

Trifazis komedijos judėjimas nuo tariamos taikos būsenos per konflikto atsiskleidimą į konflikto atomazgą, kai įsteigiama iš tikrųjų taiki visuomeninė santvarka, leido Rankei užtikrintai ir įtikinamai nurodyti tris stambius periodus, į kuriuos galima padalyti visą istorijos procesą. Tai, kad laikiniam procesui galima taip tvirtai suteikti siužetą, įkvepia pasitikėjimą Rankes nuomone, kad jo laikotarpio politinės ir socialinės formos yra „natūralūs" istorinės analizės elementai, įgalinantys nubraižyti istorinio lauko, kaip erdvinės ar sinchroninės struktūros, planą.

Vakarų civilizacija padalyta į romanų ir germanų kultūrinius substratus, sudarytus iš tam tikrų kalbų šeimų. Šios kalbų šeimos grindžia simbiotinį gamtos ir kultūros santykį, įvairiose Europos vietose sukūrusį visuomenes. Po to tautų viduje postuluojamos specifinės politinės ir bažnytinės organizacijos formos, kurios atitinka įvairių tautų būdingų dorybių ir galių organizaciją ir išraišką. Tada tam tikras santykių tarp tautų tipas, išreikštas jėgų pusiausvyros idėjos, iškeliamas kaip tikslas, kurio link krypo visi tautų konfliktai. Iš visumos analizė išskiria dalis, o po to pasakojant iš dalių atkuriama visuma taip, kad laipsniškas dalių santykio su visuma atskleidimas patiriamas kaip *aiškinimas, kodėl viskas vyko taip, kaip vyko.*

Tropologinio charakterizavimo būdas, numatantis tokias aiškinimo strategijas, yra sinekdocha. „Metodologinė“ šio tropo „projekcija“ yra organicizmas, šiuolaikinių istorinės minties istorikų vadinamas „istorizmu“. Tad Rankes aiškinimų, kodėl viskas vyko taip, kaip vyko, vienas lygmuo primena Michelet manierą, kai aiškintino įvykio kontekstas nustatomas nurodant visas gijas, įvykiui suteikiančias konkretybės struktūrą. Bet konkretaus konteksto – tokio kaip „viduramžiai“, „Reformacija“ ar „XVII amžius“ ir pan. – apibūdinimas skaitytojui sukelia formaliųjų rišlumų sekos jausmą; šia seka veiksmas plėtojasi taip, kad pasiūlo mintį apie dalių *integraciją* į platesnę istorinę visumą, paskutinės Europos civilizacijos fazės formą.

Kadangi pasakojimas turi istorijos elementų, atsakančių į klausimus „Kas įvyko paskui?“ ir „Kaip viskas galiausiai pasibaigė?“, ir siužeto elementų, atsakančių į klausimą „Kokia viso to prasmė?“, aiškinimas vyksta dviejuose lygmenyse. Viename lygmenyje atsakoma į klausimą „Kas įvyko?“, įvykį ar įvykių kompleksą įterpiant į kontekstą, išskiriant gijas, jungiančias juos su kitais įvykiais, ir taip sukuriant tankios, jokiems nomologiniams aiškinimams nepasiduodančios atsitikimo struktūros įspūdį. Kitame lygmenyje klausimas „Kodėl vyko būtent taip?“ atsakomas judant nuo vieno konteksto, suprantamo kaip jau nusistovėjusi forma, į kitą taip, kad organicistiškai būtų parodyta vis didesnė reiškinių tarpusavio integracija kiekvienoje vėlesnėje pakopoje. Paneigti, kad istorikas gali pažinti visų formų formą, vadinasi, vėliausiai proceso pakopai – tai, kuri postuluoja istoriko gyvenimo laikais pasiektą formalųjį rišlumą – suteikti visuotinai pripažinto *telos*, visų kitų pakopų tikslo ar siekinio, statusą. Trumpai tariant, istorinis laukas visų pirma apžvelgiamas kaip kompleksas išdrikusių įvykių, vienas su kitu susijusių gijomis ar siūlais, jį paverčiančiais margaspalviu įvykio santykių su kontekstu tinklu; toliau nubraižomas lauko žemėlapis: integruotų visumų, tarpusavyje santykiaujančių kaip mikrokosmas su makrokosmu ar dalis su visuma, raštas, visuomet nuaudžiamas taip, jog leistų nuspėti, kad šis istorijoje įžvelgiamas formalusis rišlumas yra aukščiausia visame šiame procese įsivaizduojama socialinės ir kultūrinės santvarkos forma.

Tad Ranke istoriją suvokė sinekdochiškai. Pavertęs tai metodu, jis galėjo jai suteikti komedijos siužetą ir paaiškinti ją organicistiškai. Tačiau jeigu norime formaliosios siužeto suteikimo ar aiškinimo būdų, kurie Rankes istoriografijai teikia išskirtinių tariamai „realistinio" mokslo bruožų, gynybos, jos ieškoti turime ne Rankes darbuose. Juos dar 1821 metais apgynė politikas, filosofas ir mokslininkas Wilhelmas von Humboldtas savo esė (iš pradžių perskaitytoje kaip paskaita Berlyne), pavadintoje „Apie istoriko užduotis".

§ Formalioji organicistinio istorinio metodo gynyba

Momigliano Rankę kartu su Boeckhu ir Droysenu pavadino „idealiais Humboldto mokiniais" (105). Ir George'as Iggersas neseniai išryškino jų pažiūrų į istorinės minties prigimtį, valstybę, visuomenę ir Europos kultūros ateitį panašumus (III–IV skyriuose). Tačiau dar verta pasigilinti į Humboldto esė, nes joje formaliai ginami aiškinimo principai, kuriuos Ranke sujungė su savo komiško siužeto istorijai suteikimu tam, kad iš „objektyvių" istorijos „duomenų" svarstymų išvestų specifinius konservatyvius ideologinius principus.

Humboldtas nuo pat pradžių aiškiai neigė, kad istorikas gali tikėtis istoriją suprasti nomologiškai; daugiausia, įrodinėjo jis, ko istorikas gali vietoj to viltis – „paprasčiausiai pateikti tai, kas iš tikrųjų įvyko" (57). Tai, žinoma, nereiškia, kad istorikas „tik priima ir atgamina". Priešingai, jis pats turi „būti aktyvus ir kūrybingas", nes įvykiai tik „iš dalies matomi juslių pasaulyje; visa kita turi pridurti intuicija, išvados ir prielaidos"; „įvykio pasireiškimai būna išbarstyti, sutrūkinėję, atskirti"; ir esminė šio „įvykių skiautinio vienybė lieka neprieinama tiesioginiam stebėjimui" (57–58). Vien stebėjimas, pabrėžė Humboldtas, pateikia tik „aplinkybes, kurios eina viena po kitos ar kartu"; jis negali prasiskverbti iki „vidinės priežastinės jungties", kuria „išimtinai remiasi" „vidinė" įvykių komplekso „tiesa" (58). Stebėjimas teatskleidžia iki galo nesuvoktų objektų ir iš pažiūros dviprasmiškų santykių kompleksą, paskirus įvykių pluoštus, pasirodančius „tarsi debesys, kurių pavidalas akiai tampa įžvelgiamas tiktai iš tolo" (*Ibid.*).

„Vidinė" šių įvykių pluoštų „tiesa" yra „pavidalas", kurį jiems suteikia istorikas, pasitelkęs į poetinius panašius sugebėjimus. Kaip sakė Humboldtas, istorikas turi naudotis savo vaizduote tam, „kad tiesą apie įvykį atskleistų pateikdamas, užpildydamas ir sulipdydamas padrikus tiesioginio stebėjimo pateiktus fragmentus". Bet, priešingai nei poetas, istorikas negali vadovautis „gryna fantazija". Jis verčiau turi pasitelkti unikaliai istorinį suvokimo būdą, Humboldto vadinamą „gebėjimu sieti" (58–59). Šis gebėjimas sieti, Humboldto nuomone, atsiranda istorikui taikant „būtinybės dėsnius", kad apribotų „gebėjimą intuityviai nuspėti" (*Ibid.*); tai reiškia, kad istorikas, „skverbdamasis link istorinės tiesos, vienu metu turi vadovautis dviem metodais: [...] tiksliai, nešališkai ir kritiškai tirti faktus [...] [ir] sieti ištyrinėtus įvykius" (59).

Bet gebėjimo sieti nereikia išplėsti į *visą* istorinį procesą, nes istorinis laukas yra

bekraštė, šio pasaulio reikalais knibždanti sumaištis, dalinai kylanti iš dirvos prigimties, žmogiškos prigimties ir iš tautų bei asmenybių charakterio, dalinai dygstanti tarsi iš niekur, tarsi kokio stebuklo pasėta, priklausoma nuo miglotai suvokiamų galių ir pastebimai skatinama amžinų, giliai žmogaus sieloje įsišaknijusių idėjų – visa tai sudaro begalybę, kurios protas niekada nepajėgs įsprausti į vienintelę formą. [60]

Ir istoriko noras susilaikyti neprimetus istoriniam laukui vienintelės formos, pasitenkinti vien tik nurodant laikiną, tarpinį ribotų lauko dalių formalųjį rišlumą jo pašaukimą paverčia ypač „realistišku".

Istorikas, sakė Humboldtas, turi stengtis „pažadinti ir stimuliuoti jautrumą tikrovei". Iš tiesų, tvirtino jis, „svarbiausia stichija", kurioje veikia istorikai, yra „tikrovės pojūtis", apibrėžiamas kaip „žinojimas, jog egzistencija laikina ir viskas priklauso nuo praeityje ir dabartyje glūdinčių priežasčių", ir *tuo pat metu* kaip „dvasinės laisvės įsisąmoninimas bei proto pripažinimas." Tik toks dvigubas laikinumo bei priežastingumo ir dvasinės laisvės įsisąmoninimo išlaikymas omeny leidžia istorikui „taip sukomponuoti pasakojimo įvykius, kad jis dirgintų skaitytojo jausmus taip pat, kaip pati tikrovė" (*Ibid.*).

Įdomiausias jo istorinio realizmo sampratos aspektas yra tai, kad iš pirmo žvilgsnio jis mažai tesiskiria nuo Carlyle'io pasiūlytos romantiškos istorijos – „būties chaoso" – sąvokos. Istorinio pažinimo realizmas atrodo pagrįstas tuo, jog istorikas skaitytojo galvoje išlaiko paradoksą, kad žmogaus gyvenimas yra kartu ir laisvas, ir nulemtas. Iš tiesų Humboldtas pabrėžtinai neigė, kad istorinės žinios gali būti naudojamos pamokyti dabartį, „ką daryti ir ko vengti". Bet tuo pat metu jis atsisakė pripažinti, kad istorinis pažinimas tėra „įsijautimas", kurį „poetinė" romantikų samprata įkurdino jo centre. Istorija, teigė Humboldtas, naudinga „savo galia pagyvinti ir išlavinti mūsų veiklos tikrovėje pojūtį", bet ši galia daugiau reiškiasi numatant „įvykiams priskiriamą formą" nei paprasčiausiai regint pačius įvykius (61). Čia išryškėja sinekdochinės jo istorinio aiškinimo sampratos prielaidos. Istorinis aiškinimas, įrodinėjo jis, pateikia formą, įžvelgtiną įvykių komplekse, pateikia ją taip, kad „kiekvienas įvykis" pasirodytų esąs „visumos dalis" ar kad „kiekvienas aprašomas įvykis" pasirodytų atskleidžiąs „istorijos pačios savaime formą" (*Ibid.*).

Nors Humboldtas istorinį vaizdavimą manė susidedant iš „tikrosios įvykio formos" ir viso pasakojimo įvykių komplekso „vidinės struktūros" atskleidimo, akivaizdu, kad omenyje jis turėjo sinekdochišką veiksmą, kai visi įvykiai suvokiami su visuma santykiaujantys taip, kaip mikrokosmas su makrokosmu. Bet jis matė, jog, jo požiūriu, istorinis vaizdavimas, arba *mimesis*, turi būti ne pačių įvykių konkretybės, bet viso įvykių audinio formaliojo rišlumo reprodukcija, kuri, visiškai užbaigta, virstų „istorijos filosofija". Štai kodėl jis skyrė dvi *mimezės* rūšis: paprastą išorinės dalyko formos kopijavimą ir jo „vidinės formos" vaizdavimą. Pirmasis veiksmas paprasčiausiai *pakartoja* objekto *kontūrus*, kaip kad piešėjas, o antrasis *pateikia* jo proporcijų ir simetrijos *modelį*, kaip kad tikras menininkas (61–62). Pastarajam veiksmui reikalinga, kad pats menininkas pateiktų „idėją", kuri konkretų duomenų korpusą paverstų tam tikru formaliuoju rišlumu. Būtent ši „idėja" įgalino Humboldtą fotografinės reprodukcijos tiesą skirti nuo „formos tiesos" (63). Pritaikius šią skirtį istoriniam vaizdavimui, žinoma, tampa tikėtina, kad istorikas pasiduos tam tikram subjektyvumui ir

reliatyvizmui, kuriuos tokie romantikai kaip Michelet pasitelkė tam, kad pateisintų „įsijautimo“, kaip tinkamo kelrodžio istorijai suprasti, sąvoką. Bet Humboldtas pasipriešino šiam nuopuoliui į subjektyvumą, iškeldamas klausimą, „ar egzistuoja idėjos, kuriomis istorikas galėtų vadovautis, ir jeigu taip, tai kokios“ (*Ibid.*).

Toliau Humboldtas iškart atskleidžia iš esmės klasikinius ir visiškai aristoteliškus savo istorinio pažinimo sampratos pagrindus, pabrėždamas estetinių, filosofinių ir istorinių „idėjų“ skirtumus. O tai jis atliko taip, kad tapo įmanoma istorinį pažinimą sutapatinti su pažinimo rūšimi, Aristotelio priskirta būtent poezijai. Būdas, kuriuo istorikas supranta tikrovę, įrodinėjo jis, yra ne toks, į kurį pretenduoja menininkas romantikas, ne grynai subjektyvus pažinimas ar subjektyvios emocinės būsenos išraiška, bet veikiau pasaulio, *galbūt* egzistavusio istorinių dokumentų įvykiuose, *suvokimas*.

Istorikai, sakė Humboldtas, ieško įvykio tiesos, „panašiai kaip menininkai“ ieško „formos tiesos“ (64). Istorijoje „supratimas yra [įvykio] sandaros ir stebėtojo jautrumo“ sąjungos rezultatas (*Ibid.*). Jo nuomone, egzistuoja atrankinė istorinių įvykių prigimties ir istoriko jiems pritaikomų supratimo būdų giminystė. Istoriniai įvykiai yra įtampų tarp nusistovėjusių gyvenimo formų ir šias formas keistis verčiančių tendencijų pasireiškimai; istorinis supratimas yra dvigubas „jėgų“, verčiančių kurti visuomenes ir kultūrines naujoves, ir „srovių“, individus susiejančių į didesnes minties, jausmo ir valios bendrijas, matymas (*Ibid.*). Tai todėl „istorinei tiesai, bendrai kalbant, kur kas didesnę grėsmę kelia filosofinė nei meninė mąstysena“ (*Ibid.*).

Filosofija, Humboldto nuomone, visuomet siekia redukuoti visumą į integracinio proceso, iš esmės teleologinio, pabaigos statusą. Kita vertus, istorikas turi analizuoti ne galutinius tikslus ar pabaigas, bet veikiau tendencijas ir procesus. Ir nagrinėdamas šias tendencijas ir procesus, jis neturi primesti jiems savo supratimo, kokią reikšmę jie *galų gale* įgis, bet veikiau turi leisti formalųjį rišlumą jiems suteikiančioms „idėjoms“ „iškilti iš pačių įvykių masės, ar, tiksliau, atsirasti galvoje, kontempliuojant šiuos įvykius tikrai istorine dvasia“ (*Ibid.*). Todėl istorikas pasaulio istorijos įvykių „stebėjimams“ turi tuo pat metu ir „suteikti“ „idėjų“ formą, ir

šią „formą abstrahuoti iš pačių įvykių" (*Ibid.*). Tai gali nuskambėti kaip „prieštaravimas", pripažįsta Humboldtas, bet iš tiesų, sakė jis, visas „supratimas" suponuoja „pradinį, ankstesnį subjekto ir objekto atitikimą"; jis visuomet atsiranda „pirmesnę bendrą idėją pritaikius kam nors naujam ir specifiškam" (65). Istorinio supratimo atveju pirmesnė bendra idėja yra „žmogiškos širdies", vienu metu pagrindžiančios ir istorinę egzistenciją, ir jai suprasti reikalingą sąmonę, veiksmai (*Ibid.*).

Tik pats geraširdiškiausias kritikas pripažintų šių argumentų pretenzijas į tikrai filosofinei analizei būtiną griežtumą. Iš tikrųjų mokslinio istorinio aiškinimo galimybė pakartotinai apsvarstoma vien tik tam, kad ji būtų pašalinta paneigiant, kad istorinei tiesai pažinti tinka kokie nors priežastiniai ar nomologiniai aiškinimai. Tai buvo pagrindinė paskata, vertusi Humboldtą atskirti istorinę refleksiją nuo filosofijos ir priartinti ją prie meno, suprantamo kaip griežtai mimetinė veikla. Istorinį pažinimą jis įterpė tarp istorinių duomenų, kuriuos percepcijai pateikia neapdoroti istorijos šaltiniai, ir mokslinių dėsnių, galinčių sutvarkyti ir suprasti šį chaosą, idealo, tada paneigė istoriko galimybę kaip nors nomologiškai suprasti istorinį procesą valdančias jėgas. Jis grįžo prie meno ir istoriografijos analogijos, bet pasitelkė tokią meno sampratą, pagal kurią vaizduotėje glūdinčios formos idėjos yra tinkamos individualizuotai estinčių dalykų formoms atvaizduoti. Iš to kilusios istorinio pažinimo teorijos prigimtis buvo formistinė, o potekstė – tipologinė, bet istorinės būties mįslė liko neišspręsta, o jos chaosas buvo redukuotas į bendrą formalųjį rišlumą, kurį klasicistinis menas įsivaizdavo esant aukščiausiu siektinu tikslu. Nebuvo atsižvelgta į romantikų ir subjektyviųjų idealistų sampratą, kokiu mastu protas *primeta* percepcijai formą ir, šitaip iškraipydamas tikrovę, ją humanizuoja. Humboldtas dar kartą patvirtino pramaną apie tobulą būties ir sąmonės harmoniją, propaguotą Leibnizo ir Herderio, tik ne tokia metafizine ir nerangia forma.

Tad, įrodinėjo Humboldtas, istorikas „susidaro sau bendrą visų įvykių *sąsajos formos* vaizdą", iš kurio jis gali išvesti *esminių* istorinį procesą sudarančių įvykių *sąsajų* vaizdą (*Ibid.*, kursyvas H. W.). Bet tris istorinio rišlumo sampratas jis atmetė kaip netinkamas tik-

ram studijuojamo dalyko supratimui. Tai buvo mechanistinis, fiziologinis ir psichologinis metodai, kurie, jo nuomone, aiškindami, kas iš tikrųjų įvyksta istorinio proceso metu, susitelkia ties priežastiniais ryšiais (66–67). Humboldtas priekaištavo šiems metodams dėl to, jog jie nepajėgė pasiekti tokio požiūrio taško, kuris būtų „už baigtinybės ribų", iš kurio galima suprasti ir užvaldyti „kiekvieną pasaulio istorijos dalį" (67). Tad jis siūlo savo mokymą apie idėjas, grįstą apibendrinimų, gautų apmąstant žmogaus širdies veikimo visumą, ir pasaulio istorijos įvykių visumos adekvatumo samprata, kuria turėtų remtis išskirtinai „istorinis" tikrovės suvokimas.

Pasaulio istorijos dalis, anot Humboldto, reikia integruoti į visumos viziją, grįstą „pasaulio valdymo" sąvoka ar idėja, kad visas pasaulio procesas atskleidžia veikiantį aukštesnį vienybės principą, *kurio tikros prigimties neįmanoma tiksliai apibrėžti*, bet *apie kurio buvimą galima nuspėti* iš istoriškai suprantamų įrodymų.

Tad gali pasirodyti, kad naujovei atsirasti būtinas sąlygas istorikas gali tikėtis atpažinti ne ką daugiau, nei gali tikėtis nustatyti jai pakankamas sąlygas. Iš principo tvirtinama, kad pačios aplinkybės niekada negali paaiškinti naujų formų pasirodymo istoriniame procese. Ir kadangi mokslo tikslas yra nustatyti tiek būtinas, tiek pakankamas sąlygas įvykiui atsirasti, pasirodytų, kad istoriko vykdomos tokių sąlygų paieškos jau nuo pat pradžių negalimos. Susidūrus su tokiomis naujovėmis istorikui belieka tik stebėtis ir „vaizduoti" jas pasitelkiant tokį formalųjį rišlumą, kokį įžvelgia jose jas istoriškai sąlygotai suvokianti sąmonė.

Bet nors šis metodas puikiai tinka istorijoje atsirandančioms naujovėms suprasti, nėra jokio būdo – kitokio nei Herderio – paaiškinti jų išnykimą.

Humboldto pavyzdžiai – „energijų, reiškinių, kuriuos lydinčios aplinkybės yra nepakankamos jų atsiradimui paaiškinti, sukūrimas": meno „savo gryna forma" prasiveržimas Egipte ir staigi graikų „laisvesnio meno" raida (68). Ypač nuostabūs Humboldtui atrodė graikų laimėjimai; jiems nėra jokio „paaiškinimo", nes jie išreiškia grynai „individualią" „individualybės" pasieką. Istoriko užduotis šio stebuklo akivaizdoje yra ne jį paaiškinti, bet paprasčiausiai

atvaizduoti jį tokį, koks jis yra – kaip esminės žmogiškos laisvės apraišką (*Ibid.*). Tuo pat metu istorikas turi pripažinti, kad šio stebuklo pasekmės nebuvo ilgalaikės, kad graikų kultūra sumenko ir išnyko. Jos sunykimą susiedamas su tuo, kad jos idėja veikė fenomenalias egzistencijos formas, Humboldtas tylomis pritaria materialiam ir priežastiniam jos suirimo paaiškinimui (*Ibid.*).

Ši mintis keista, kadangi reiškiniai suvokiami kaip valdomi vienos taisyklės jų atsiradimo proceso metu, o kitos – irimo proceso metu: unikalios „dvasinės" jėgos pirmu atveju ir specifinių materialių, fiziologinių ir psichologinių jėgų antruoju. Dėl to užsimezgimo, gimimo ir augimo procesui suteikiama didesnė vertė nei tam, kurio metu pasiekiama branda, sumenkstama ir mirštama; tokią keistą asimetriją paaiškinti galima tik numanomu poreikiu pabrėžti ypač optimistinę ir gyvybingesnę istorinės sąmonės pusę. „Pirmas žingsnis, pirmas žiežirbos žybsnis" – kitaip tariant, atsirandanti tikrovė graikų istorijoje yra „stebuklinga", o ne ta, kuri grimzta tamson tuo metu, kai ima rodytis nauja realybė. Be šito „pirmo žingsnio", sako Humboldtas, „neveiktų jokios palankios aplinkybės, ir net amžius trukusi veikla ar laipsniškas tobulinimas neatvestų į jokį išsipildymą" (*Ibid.*).

Atsirandančiai naujovei suteikiama vertė veda prie istorinio proceso sampratos, kai dvasią galima priešpriešinti materijai kaip formą turiniui ir kai jų tarpusavio sąveikoje vyrauja neįprasta pirmosios galia. Humboldtas „prasmės jausmo svorį" norėjo permesti į ankstyvąsias proceso stadijas. Bet jo gimimo, augimo ir irimo procesų istoriniame laike apibūdinimas nevisiškai pateisino šį troškimą.

Dalyko „idėja", sakė jis, patikima „*individualiai* dvasinei jėgai". Tačiau jos individualizavimas atveria kelią ir jos suirimui, kadangi kaip tik dėl šios individualizacijos dvasinė jėga pakliūva reiškinių egzistenciją valdančių dėsnių valdžion. Amžinoji jos vertė perkeliama į laikiną baigtinumą ir pasiduoda degeneracijos procesui. Bet, tvirtino jis, idėjos sunykimą laike reikia laikyti ne istorinės egzistencijos nulemtumo įrodymu, bet veikiau dvasios sugebėjimo siekti išreikšti save reiškinių sferoje epifanija; jos susiformavimas ir suirimas regimi kaip dvasios „nepriklausomybės" nuo reiškinių

priežastingumo įrodymai, o ne priežastinių dėsnių veikimo įrodymai (69). Idėjos judėjimas iki visiško jos išreiškimo laike ir erdvėje suprantami ne kaip raida *laike*, bet kaip judėjimas *iš* „vidinės" *į* „išorinę" būtį.

Humboldtas norėjo apibrėžti šį judėjimą iš vidaus išorėn kaip istorinės raidos *formą*, nenurodydamas tikslo, link kurio krypsta visa raida, ir taip nepuldamas į idealizmą ir „filosofinę" istorinio pažinimo sampratą. Atrodo, jis teigė, kad mąstymas mums leidžia *suvokti* istoriją „idealistiškai", bet ne suprasti įvairias istorinės egzistencijos formas kaip susietas idealistinės visumos vizijos. Čia mes susiduriame su istorinės minties „formalizmu", Hegelio smerktu dėl jo skatinamo intelektualinio ir moralinio dviprasmiškumo. Šis Humboldto minties dviprasmiškumas išryškėja tuomet, kai jis savo esė pabaigoje užtikrina, jog istorijoje iškylančiose tendencijose ir jėgose mes galime pajusti „idealias formas, kurios nors ir nesudaro žmogiško individualumo, yra su juo susijusios, net jei ir netiesiogiai". Jis pareiškė, kad tokias formas jis mato pačioje kalboje, kuri atspindi tiek „tautos dvasią", tiek ir „ankstesnę, nepriklausomą būtį", kuri „yra labiau įtakinga nei įtakojama", tad „kiekviena svarbi kalba pasirodo kaip unikali priemonė idėjoms kurti ir perduoti" (70). Nuo šios analogijos Humboldtas toliau pereina prie pastabų apie būdą, kuriuo „pirmapradės ir amžinos visko, kas tik gali atsirasti ir įsigalėti, idėjos" tai padaro „dar gryniau ir išsamiau: jos pasiekia *visų* dvasinių ir kūniškų pavidalų grožį, neišvengiamos kiekvienos jėgos veikimo *pagal savo vidinį dėsnį* tiesą ir nepermaldaujamo amžinai *save teisiančių ir baudžiančių* įvykių proceso teisingumą (*Ibid.*, kursyvas H. W.).

Bet jis paneigė *žmogiškojo* sprendimo gebėjimą „tiesiogiai" suvokti „pasaulio valdymo planus". Daugiausia, ką jis gali, – tik „spėlioti apie juos iš idėjų, kuriomis jie reiškiasi" (*Ibid.*). Tai leidžia jam daryti išvadą, jos „istorijos tikslas" turėtų būti „idėjos aktualizacija, kurią žmonija turėtų įgyvendinti *visais būdais ir pavidalais*, kuriais tik galutinė forma galėtų susijungti su idėja". Visas procesas gali baigtis tik tuo momentu, kai „galutinė forma" ir „idėja" susivienija ir „abidvi daugiau nebegali abipusiškai integruotis" (*Ibid.*, kursyvas H. W.).

Grįždamas prie savo pradinio istoriko ir menininko lyginimo, Humboldtas teigia, kad „tai, ką pastarajam reiškia gamtos ir [...] organinių struktūrų pažinimas, pirmajam reiškia jėgų, kurios gyvenime reiškiasi kaip aktyvūs ir vadovaujantys [principai], tyrimas". Tai, ką menininkas suvokia kaip „proporcijas, simetriją ir grynosios formos idėją", istorikas suvokia kaip „idėjas, besiskleidžiančias [...] pasaulio įvykių tinkle, tačiau netampančias [šių įvykių] dalimi" (*Ibid.*). Tai įgalino Humboldtą pagrįsti jo „galutinį, nors ir paprasčiausią istoriko užduoties [problemos] sprendimą" – jį yra „pavaizduoti idėjos kovą įgyvendinant save tikrovėje" (*Ibid.*).

Pabrėžti čia reikėtų žodį „kova", nes, anot Humboldto, idėjai ne visada iš pirmo karto pasiseka realizuotis; ją gali „iškraipyti" nesėkmė siekiant visiškai užvaldyti „aktyviai besipriešinančią materiją", kurioje ji mėgina aktualizuotis (*Ibid.*). Bet jis neišvengiamai turėjo prieiti išvadą, kad tragedijų seką, kurią gali tekti patirti idėjai, kai jai nesiseka aktualizuotis, reikėtų suvokti kaip iš esmės komišką procesą, nes „joks įvykis nėra visiškai atskirtas nuo bendro dalykų tinklo"; visumą valdo laisvė, dalies tik miglotai vaizduojama aktualizacijos procesu. Taigi akcentai perkeliami į visumoje glūdinčią laisvę – t.y. į pasikeitimo ir atsiradimo reiškinius – ir taip pateikiamos papildomos priežastys atsispirti pagundai „ieškoti vieno rišlaus visumos modelio". Ieškant bendro visumos modelio jai būtų primetamas nulemtumas.

Iš šių svarstymų apie Humboldto istorijos sampratą galime suprasti Rankes ir visos jo atstovaujamos istoriografijos santykį su organicistiniu Herderio metodu. Buvo perkelti akcentai. Šio pasikeitimo esmė ta, jog buvo sumenkintas Herderio istorinėje mintyje vyravęs impulsas ieškoti *visuotinės* istorinio pasaulio *integracijos* įrodymų. Formistinė aiškinimo samprata pakeitė organicistinę sampratą, kurią atvirai gynė Herderis. Dėl to istorinio lauko struktūra tampa laisvesnė, ir impulsas siekti bendrai suprasti procesus, jį apibūdinančius kaip visuotinį vyksmo ir radimosi lauką, tampa miglotas. Bet bendri rėmai, mitinė reikšmė, *esminis būdo*, kuriuo šiems procesams *suteikiamas siužetas*, *komiškumas* lieka nepakitę. Šį perėjimą galima apibūdinti kaip modifikaciją, kai *impulsas aiškinti* išgryninamas iki troškimo tiesiog *aprašyti* procesą taip, kaip jis

skleidžiasi prieš istoriko akis. Šio proceso *reikšmė* lieka ta pati. Ji suvokiama kaip komiška drama, kurios atomazga *dar neįvykusi*. Bet šių komiškų rėmų, kuriuos dabar jau galima numanyti, išlaikymas leidžia juose pasirodančius įvykius pamatyti ypač optimistiškai. Tiksliai nepapasakojant dramos pabaigos ir tuo pat metu tvirtinant, kad būtina tikėti, jog visas procesas yra būdingos komiškos atomazgos drama, kovą ir konfliktus galima laikyti tikrais istorinės tikrovės elementais, jokiu būdu nenumatant, jog jie ilgainiui triumfuos. Kiekvienas troškimų žlugimas laikomas tik proga toliau plėtoti juose glūdėjusią idėją, taip užtikrinant galutinį jos triumfą tikrovėje.

Blogis, skausmas ir kančia gali būti laikomi vien tik daugybės galimų dvasios aktualizacijų laike *progomis*. Kliudantys istorinės dramos personažai pakankamai tikroviški, bet jų funkcija dabar yra tik duoti dvasiai progas sėkmingai įveikti jos pačios aktualizacijos aplinkybes. Į kiekvieną praeities konfliktą tarp žmogaus ir žmogaus, tarp tautos ir tautos, tarp klasės ir klasės dabar galima pažvelgti iš tolo ir apmąstyti jį visiškai įsitikinus, kad grožis, tiesa ir teisingumas *galiausiai* triumfuos. Komiškas visos dramos turinys *netampa* refleksijos objektu, kaip tai atsitinka Hegelio mintyje, *jį paprasčiausiai galima nuspėti* kaip tikslą, kurį mes galime suvokti iš savo vietos istorijoje, o tikras jo supratimas įmanomas tik paskutiniame paskutinės scenos veiksme, kai „integruojasi" „galutiniai pavidalai" ir „formos". *Kaip* vyksta visas procesas, žinoma tik bendrais bruožais, ir tik toks žinojimas įmanomas. Daugiausia, ko gali siekti istorikas, yra pasakojamuoju būdu vaizduoti procesus, kai įvairiu metu ir įvairiose pasaulio dalyse pasiekiamas trumpalaikis formalusis rišlumas. Naujų formų pasirodymas lieka „stebuklas", suvokiamas, bet nesuprantamas dalykas.

Nusistovėjusių formų irimas aiškinamas tuo, kad jas valdžiusios idėjos tampa pavaldžios savo detalizavimo sąlygoms – kitaip sakant, fizinio keitimosi ir irimo dėsniams. Bet Humboldto sistema negalėjo paaiškinti, kodėl iškyla ir triumfuoja tai, ką jis vadino „nenormaliomis gyvenimo būsenomis, tarsi kokiomis ligomis", mat jis negalėjo sutikti, jog blogis, paklydimas, neteisingumas taip pat gali turėti savo „idealias" formas, kaip kad turi gėris, tiesa ir

teisingumas. Be abejonės, teigė jis, „normalios" ir „nenormalios" gyvenimo būsenos yra šiek tiek analogiškos; tai – tendencijų, kurios „iškyla staiga ar laipsniškai be jokių išaiškinamų priežasčių, rodos, vadovaudamosi savais dėsniais, ir nurodo slaptą visus dalykus siejantį ryšį, analogija". Bet jam nesisekė įsivaizduoti, kaip šias tendencijas galima paversti istorinės dramos, kaip jis pats ją suprato, dalimi. Ši tamsioji istorinio proceso pusė jam liko mįslė, ir jis teigė, jog „tikriausiai praeis dar daug laiko, kol [jos principai] galės būti naudingi istorijai" (69).

Perėjimą nuo Herderio per Humboldtą prie Rankes aptardamas kaip organicistinės aiškinimo strategijos pakeitimą formistine komiško siužeto suteikimo būdą paliekant nepakeistą, iš esmės aš išsiverčiau be įprastos, dabar jau šabloniškos terminologijos, kuria paprastai aptariami XIX amžiaus pirmosios pusės istoriografiniai disputai. Galima nurodyti, kad čia kalbama ne tiek apie individualumo ir bendrumo priešpriešą ar konkretumo ir abstrakcijos priešpriešą, ir net ne apie klausimą, ar istorija turėtų būti suvokiama filosofiškai, ar išvedama empiriškai, ar ji yra daugiau mokslas, ar menas. Pagrindinis visų diskusijų, kuriose vartojami šie terminai, klausimas – ką reiškia šie terminai, kaip suprantamas menas, mokslas ir filosofija, ir, kita vertus, koks yra individualaus įvykio ir jo konteksto *santykis*.

Tiesą sakant, Humboldtas, kaip ir Ranke, manė, kad istorija yra individualaus įvykio, konkrečios jo aktualizacijos pažinimas, o istorikas susiduria su problema, kaip susieti įvykį su kontekstu, kuriame jis pasirodo ir įgyvendina savo lemtį. Maža to, ir jis, ir Ranke istoriją iš esmės laikė meno forma, tiksliau – klasikinio meno forma, t.y. *mimetine* meno forma, kuriai rūpi atvaizduoti tikrovę taip, kaip ji „iš tikrųjų" pasirodo konkrečioje vietoje ir konkrečiu laiku. Be to, Humboldtas tvirtino, kad galutinis istorinių tyrimų tikslas yra nuspėti viso istorinio proceso prasmę, ne tik sukurti atskirų praeities paveikslų kompleksą, bet veikiau labiau konceptualizuoti santykius, vaizduojamus procese, kurio tik dalis ar fragmentus atspindi tie paveikslai. Istorinę refleksiją, sakė Humboldtas, skatina specifiniai moraliniai rūpesčiai, žmogaus poreikis kokiu nors būdu pažinti savo prigimtį, kad jis galėtų kurti geresnę ateitį nei ta, ku-

rią jam leidžia dabartis. Svarbiausi klausimai – kaip suvokti istorinių įvykių pasirodymo kontekstą, jų vyksmo rėmus ar foną, ir ar moralinę šio proceso, įsivaizduojamo susiejus įvykius laike, potekstę reikėtų laikyti teikiančia vilties, ar liūdinančia.

§ *Išvados*

Rankes istorinio proceso apmąstymuose aptikome idėjų, ženklinančių ryžtingą nusigręžimą nuo kai kurių literatūrinio romantizmo prielaidų. Žinoma, negalima paneigti romantinių Rankes istoriografinių darbų paskatų; jis pats teigė, kad jaunystėje jos smarkiai veikė jo mąstymą. Jos ženklina jo domėjimąsi atskiro įvykio unikalumu ir konkretumu, istorinio aiškinimo kaip pasakojimo sampratą, jo norą prasiskverbti į savo istorinės dramos veikėjų sąmonę, pamatyti juos taip, kaip jie matė patys save, ir atkurti pasaulius, kuriuos jie savo laiku matė savo erdvėje. Bet tuo pačiu metu Ranke užsispyręs priešinosi impulsui šlovinti „pavidalų puotą", kurią nekritiškam žvilgsniui atskleidžia istorinis šaltinis. Jo nuomone, istorija – nepaisant jos chaotiškos prigimties – tinkamai nusiteikusiai istorinei sąmonei atskleidžia prasmę ir yra suprantama, nors kartais jai pritrūksta tokio visiško užtikrintumo, kokį ją apmąstydamas galėtų atrasti religinis jautrumas. Ši „prasmė" atsiranda suvokiant formalųjį baigtinių istorijos proceso segmentų rišlumą ir matant struktūras, keičiančias viena kitą ir vis labiau integruojančias žmogaus gyvenimą ir visuomenę. Trumpai tariant, anot Rankes, istorija atskleidžia grynai organicistinę prasmę. Tačiau tai yra ne holistinis organicizmas, kokį Novalis skelbėsi įžvelgiąs visame procese, bet dalies ir visumos santykio organicizmas, leidžiantis stebėtojui mikrokosme įžvelgti visumoje glūdinčio didesnio rišlumo *užuominą*. Tikrą šio didesnio rišlumo suvokimą Ranke priskyrė specifiniam religiniam jautrumui ir neigė, kad jis yra pasiekiamas teisingai suprantamai istorinei sąmonei. Bet jis pripažino tam tikrą istoriko gebėjimą įžvelgti prasmę, kelias prasmes, galinčias įveikti ir Constanto neviltį, ir naivų Novalio tikėjimą. Surasti formas, kuriomis išsidėsto istorinė tikrovė įvairiais laikais ir

įvairiose vietose, žmonijai besistengiant sukurti žmonišką bendruomenę – taip Ranke suvokė istoriko užduotį. Ir šis organicistinis mokymas yra pagrindinis Rankes įnašas į teoriją, antrajame XIX amžiaus ketvirtyje istoriją pavertusią autonomiška disciplina.

Tiesa, tokie disputai, kaip kad Rankes ir Hegelio mokinio Heinricho Leo, sukosi apie klausimus, ar supratimo judesys yra nuo atskirybės prie bendrybės, ar nuo bendrybės prie atskirybės; bet šių disputų *terpė* – bendras įsitikinimas, jog istorinis laukas yra vieta, kur bendrybė ir atskirybė, universalumas ir individualumas susitinka ir susimaišo ištiso proceso metu. Iš tikrųjų jie susiję su tuo, kad, viena vertus, reikalaujama konceptualizavimo griežtumo (Hegelio atstovaujama pozicija) ir, antra vertus, – iškeliama galimybė priešintis griežtai konceptualizacijai pasiremiant istorinėmis žiniomis (Humboldto ir Rankes atstovaujama pozicija). Organicistinėje aiškinimo sampratoje *neaiškumas tam tikru analizės momentu tampa nekvestionuojama vertybe,* jis reikalingas suvokiant, kad istorinis laukas yra vieta, į kurią iš esmės nauji dalykai įsiterpia dėl *esmiškai nepažinių* aplinkybių ir paskatų. Tai yra tikrasis Rankes ir jo pasekėjų pretenzijų į „empirinį" istorinio tyrimo metodą turinys. Bet šis „empirizmas" kyla ne tiek iš griežto detalių stebėjimo, kiek iš nuostatos, kad kai kurios procesų rūšys iš prigimties nepasiduoda analizei, o kai kurios supratimo rūšys yra iš prigimties ribotos.

Šitokį iš esmės paslaptingos (ar, jei norite, stebuklingos) istorinio vyksmo prigimties supratimą nuo obskurantizmo, į kurį jį natūraliai lenkia šis tikėjimas, išgelbsti esmiškai komiška siužeto struktūra, pateikiama kiekviename iš pasakojimų apie makrokosminius istorinio proceso lygmenis. Proceso prigimtis suvokiama kaip visiškai komiška, ir tai pagrindžia vadinamąjį istoristinio pasaulio vaizdo optimizmą. „Optimistinių" Rankes prielaidų turinys užtemdo mastą, kuriuo *grynai* optimistinė nuostata patiriama kaip vaikiška mintis, jei ji neparemta tikėjimą jos tiesa pagrindžiančiu loginiu išaiškinimu. Sinekdochinėje Humboldto ir Rankes sąmonėje šis loginis išaiškinimas yra tiesiog *išankstinis* nusistatymas, kritiškai neanalizuojamas ir nepagrindžiamas, bet tiesiog tvirtinamas kaip požiūris, kuriuo žmonės moraliai verčiami žvelgti į istoriją, jeigu jie nenori pulti neviltin. Bet toks tikėjimas pateisinamas iš tikrųjų

atvaizduojant pasaulio procesą, kuriame visam procesui suteiktas komiškas siužetas išlaiko savo įtikinamumo išbandymą.

Istorizmui grėsęs pavojus buvo neteorinis, nes organicistinės aiškinimo sampratos neįmanoma užpulti iš anapus ją įgalinančių postulatų esančios pozicijos. Norint sugriauti šiuos postulatus reikėjo parodyti ne tai, kad istorinį dokumentą galima suprasti pasitelkus mechanistinį, formistinį ar kontekstualistinį aiškinimo būdą, bet veikiau, jog tas pats procesas, vieno istoriko pavaizduotas kaip komiška drama, kito istoriko gali būti pristatytas kaip tragiška drama ar absurdiškas procesas. Kai publikai, jau nebetikinčiai savo sugebėjimu komiškai užbaigti dramą, kurioje ji pati atlieka protagonisto vaidmenį, pasiūlomi alternatyvūs istorijos siužetai, susidomėjimą organicistiniais aiškinimo būdais gali pakeisti mechanistinių ir kontekstualistinių aiškinimo metodų troškimas. Paskutiniame XIX amžiaus ketvirtyje būtent taip ir atsitiko plačiuose mokslinio pasaulio sektoriuose, kai iškilo ir pozityvizmas bei marksizmas, ir estetizmas.

Bet tokiomis aplinkybėmis *nebuvo reikalo* apleisti organicizmą; užteko tik nuo istorinio proceso kaip komiškos dramos vaizdavimo pereiti prie jos kaip absurdiškos dramos vaizdavimo ir taip atspindėti tai, kad valdančios visuomenės klasės prarado drąsą, kai išskydo tikėjimas jų sugebėjimais moksliškai suprasti tikrovę. Būtent taip padarė Burckhardtas.

Humboldto esė reikšminga ne dėl istorinio aiškinimo sampratos, kuri vargu ar buvo tinkama tiek logikos, tiek mokslo požiūriu, bet veikiau dėl joje išreiškiamo pasitikėjimo organicistinio istorijos tyrimo metodo adekvatumu. Ji teigė, kad istorinį vaizdavimą sutvirtinus įsitikinimu galutiniu viso istorinio proceso formaliuoju rišlumu, istorinis mąstymas bus išvaduotas tiek nuo romantikų „būties chaoso" sąvokos, tiek nuo idealistų ir pozityvistų peršamos idėjos, kad istoriją įmanoma visiškai perprasti. Trumpai tariant, ji *parėmė* sinekdochišką supratimo būdą.

Sinekdochos mitas yra komedijos svajonė, kai pasaulis suvokiamas taip, jog kovos, nesantaika ir konfliktai ištirpsta tobuloje harmonijoje, pasiekus būvį, kuriame nusikaltimai, ydos ir kvailybė pasirodo tik esą *priemonės* tokiai visuomenės tvarkai, kokia galiausiai

pasiekiama vaidinimo pabaigoje, įtvirtinti. Bet komiška atomazga gali įgyti dvi formas: protagonisto triumfo prieš visuomenę, kliudžiusią jam žengti link tikslo, arba kolektyvo teisių patvirtinimo jai iššūkį metusio individo, kvestionavusio ją kaip vienintelę bendruomenės formą, atžvilgiu. Pirmąją rūšį galime pavadinti troškimo komedija, o antrąją – pareigos ir prievolės komedija. Michelet savo ikirevoliucinės Prancūzijos istorijas rašė pirmuoju būdu; Ranke visų Europos tautų istorijas – antruoju. Juos, naujos, arba „realistinės", antrojo XIX amžiaus ketvirčio istoriografijos atstovus, siejo bendras įsitikinimas, kad paprastas istorinio proceso, visos jo konkretybės ir įvairovės, aprašymas išryškins tobulėjimo, išsipildymo ir idealios tvarkos dramą, ir taip pats pasakos sekimas taps aiškinimu, kodėl atsitiko taip, kaip atsitiko. Po jų noru pasinerti į istorinio dokumento duomenų ir įvykių chaosą slypėjo įsitikinimas, kad tikslus įvykių konkretybės aprašymas sukurs ne chaoso vaizdą, bet formaliojo rišlumo viziją, kurios nei filosofija, nei mokslas nepajėgia nė pamatyti, jau nekalbant apie perteikimą žodžiais. Abu jie siekė pagauti „idėjos" esmę raidos proceso šerdyje, o sužvejoti ją jie pirmiausiai ketino pasakojamosios prozos tinklu.

V SKYRIUS

Tocqueville'is: istorinis realizmas kaip tragedija

§ Įvadas

Michelet istorinis mąstymas toks nuoseklus dėl to, kad jis sugeba nuolatos metaforiškai apibūdinti tiek individus, tiek procesus, kuriuos jis įžvelgė istoriniame lauke. Formistiškai suvokti istorinį lauką sudarančius objektus Michelet įgalino herojinio romano mitas, kurį jis pasitelkė suteikdamas siužetą įvykių sekai, pasiekusiai kulminaciją 1789 metų revoliucija. Pagrindinius jo minties nenuoseklumus sukėlė jo pastangos iš esmiškai anarchistinės istorinio proceso sampratos išvesti specifines liberalias ideologines išvadas. Joks panašus nenuoseklumas nedarkė Rankes minties ir veikalų. Jo pažinimo teorija buvo organicistinė, jis pasirinko komiško siužeto suteikimo būdą, konservatyvią ideologinę poziciją. Kaip tik dėl to, kad ir koks įspūdingas Rankes išsimokslinimas ir pasakotojo sugebėjimai, skaitant jo veikalus vis vien stinga įtampos, priskiriamos didžiai poezijai, didžiai literatūrai, didžiai filosofijai – ir netgi didžiai istoriografijai. Tai viena iš priežasčių, kodėl retsykiais įmanoma atgaivinti susidomėjimą tokiu istoriku kaip Michelet, bet visiškai neįmanoma tokiu kaip Ranke. Mes žavimės pastarojo *rezultatais*, bet tiesiogiai ir palankiai reaguojame į pirmojo *agoną*.

Kai kalbama apie žmogaus ir visuomenės istoriją plačiąja prasme, niekas negali pretenduoti į tokį tvirtumą, koks, regis, būdingas Rankes darbams. Pažinimas kyla iš galynėjimosi ne vien tik su „faktais", bet ir su savimi. Kai alternatyvios tikrovės vizijos nelaikomos

tikrai galimomis, minties kūrinys paprastai lieka blankus ir nepagrįstai savimi pasitikintis. Į Rankę reaguojame taip pat, kaip esame linkę reaguoti į Goethę; abu mąstytojai nesiveržė padaryti ką nors daugiau, nei širdyje žinojo galį atlikti. Ramybė, nujaučiama Rankes sąmonės centre, – tai jo vizijos ir šios vizijos pritaikymo istoriniame darbe darnos padarinys. Lygmenyje, kuriame Michelet stengėsi nuo savo istorijos vizijos pereiti prie ideologinės pozicijos, jam trūko šios darnos; jis buvo sąmoningai jai atsidavęs, bet ji nederėjo su pačia vizija. Todėl jo darbai kur kas neramesni, kur kas aistringesni, kur kas artimesni mums, gyvenantiems epochoje, kai moralinis įsitikinimas savo teisumu jeigu ir nėra neįmanomas, tai bent jau rodosi tiek pat pavojingas, kiek trokštamas.

Nerimas, jaučiamas Michelet veikaluose, glūdi ir pačioje jo didžiojo amžininko ir tėvynainio Alexio de Tocqueville'io darbo šerdyje. Šis nerimas kyla iš dviejų Tocqueville'iui ir Michelet bendrų emocijų: visa nustelbiančio sugebėjimo užjausti žmones, kitokius nei jie patys, ir baimės, kad dalykai, jų labiausiai vertinami dabartyje ir praeityje, gali būti sunaikinti. Jau esame parodę, kaip Michelet vis labiau linko į ironišką istorijos visumos sampratą Prancūzijos politiniam gyvenimui vis labiau tolstant nuo aplinkybių, kuriomis, bent jau Michelet požiūriu, 1789 metų euforijoje buvo pasiekta ideali prancūzų tautos vienybės būsena. Kulminaciniam Prancūzijos istorijos tarpsniui besitraukiant į praeitį, herojinio romano mitą (Michelet naudotą suteikiant pavidalą ir formą Prancūzijos istorijai *iki* 1789 metų), jis vis labiau sublimavo, mėgino užgniaužti ar paversti užuomina apie tai, kokios *dar galėtų būti* Prancūzijos istorijos *pasekmės*, jeigu istorikui pavyktų sėkmingai atlikti savo užduotį, atkurti ir prikelti visą praeities pilnatvę, spalvingumą, ryškumą ir gyvybingumą. Tocqueville'io istorinės minties evoliucijoje, sekant jo mąstymo apie istoriją apskritai ir apie Prancūzijos istoriją raidą nuo jo knygos *Apie demokratiją Amerikoje* (1835) iki knygos *Souvenirs* (rašytos prieš mirtį, 1859 metais), galima pamatyti panašų poslinkį ironijon. Tačiau išeities taškas, iš kurio Tocqueville'is pradėjo jon leistis, buvo kitoks nei Michelet. Michelet išeities taškas – herojinis romanas, vėliau sekė tragiškas likimo, išduodančio idealus, vardan kurių jis, istorikas, darbavosi,

suvokimas, o galiausiai – sublimuoto romantizmo ir atviros ironijos mišinys Prancūzijos istorijos po 1789 metų atžvilgiu; o Tocqueville'is pradėjo stengdamasis palaikyti specifinę tragišką istorijos viziją ir paskui palaipsniui pasidavė ironiškai rezignacijai, būsenai, iš kurios jis nematė galimybių išsivaduoti nei iškart, nei vėliau.

Naujausi Tocqueville'io tyrinėjimai visiškai atskleidė intelektualinius ir emocinius jo mąstymo pamatus, ankstesnių ir jo meto mąstytojų „įtakas" jam ir jo vietą politiniame ir socialiniame Luji Pilypo laikų Prancūzijos pasaulyje. Jis laikomas reikšmingu šiuolaikinės sociologinės minties pradininku, o jo įnašu į liberalizmo ir konservatyvizmo ideologijas dabar jau niekas neabejoja. Neketinu čia plačiau aptarti šių Tocqueville'io minties, darbo ir gyvenimo aspektų. Man labiau rūpi jo mąstymą apie istoriją analizuoti kaip specifinio istorinės refleksijos stiliaus modelį.

Šio stiliaus nepavyktų išsamiai aprašyti priklijavus jam kokią ideologinę (pvz., „liberalus" ar „konservatyvus") ar specifinę disciplinos (pvz., „sociologinis") etiketę. Tiesą sakant, esu įsitikinęs, kad iš tikrųjų Tocqueville'io istoriniai darbai logiškai implikuoja radikalizmą. Kadangi į istoriją jis gilinosi tam, kad nustatytų jos procesą valdančius priežastinius dėsnius, netiesiogiai jis įsipareigojo manipuliacijos socialiniu procesu sampratai, siejamai su modernia, materialistine radikalizmo forma. Šį vidinį radikalizmą atspindi tragedijos mitas, grindžiantis abu stambiuosius Tocqueville'io darbus – *Apie demokratiją Amerikoje* bei *Senasis režimas ir revoliucija* – ir suteikiantis jiems makroistorinį kontekstą.

Šiuose dviejuose darbuose socialinės tikrovės pažinimas įgyja akivaizdžiai tipologinę formą; tai leistų manyti, kad Tocqueville'io tikslas buvo galiausiai arba formistiškai išskaidyti, arba organicistiškai suvienyti procesus ir jėgas, atpažįstamus pagal konstruojamus tipus. Bet, priešingai nei Michelet ar Ranke, nei pavidalų puotos, nei besikaunančių jėgų sintezės Tocqueville'is iš tikrųjų nelaikė Europos ateities galimybe. Jo nuomone, maža vilties, kad ateityje žmogus susitaikys su *visuomenės* žmogumi. Istorijoje veikiančių jėgų, paverčiančių ją neišvengiamo konflikto arena, neįmanoma sutaikyti nei visuomenėje, nei žmogaus širdyje. Žmogus lieka, Tocqueville'io žodžiais tariant, „balansuoti tarp dviejų bedugnių",

socialinės santvarkos, be kurios jis negalėtų būti žmogus, ir demoniškos jo paties prigimties, niekada neleidžiančios jam tapti visiškai žmonišku. Būtent prie šio egzistencijos „balansuojant tarp dviejų bedugnių" įsisąmoninimo nuolat sugrąžina kiekviena žmogaus pastanga pakilti virš gyvuliškumo ir išlaisvinti jame gyvenantį „angelą" – sutramdytą, suvaržytą, nepajėgų valdyti.

Visas Tocqueville'io mąstymas grįstas pirmykščio chaoso, bet kokią istorijoje, visuomenėje ar kultūroje aptinkamą tvarką paverčiančio tiek pat mįsle, kaip ir palaima, suvokimu. Kaip ir jo didysis amžininkas romanistas Balzacas, Tocqueville'is džiūgavo dėl fakto, kad žmogus „turi" istoriją; bet tamsios bedugnės, iš kurios iškyla žmogus ir kuriai jis priešpriešina „visuomenę", užtveriančią kelią visuotiniam chaosui, samprata jam neleido tikėtis ko nors daugiau nei kuklių, kartkartėmis pasitaikančių laimėjimų, leidžiančių šiek tiek pažinti jėgas, visiškai viešpataujančias pasaulio procese. Tocqueville'is (priešingai nei Marxas), pačią būtį laikydamas misterija, negalėjo savo minties atvesti į tikrą istorijos *mokslo* kontempliaciją, kurią, atrodo, sankcionuoja jo istorinių reiškinių tipologizavimas. Ši nepaimama misterijos tvirtovė draudė jam sukurti *procesų dėsnių* sampratą, įgalinančią paaiškinti faktą, kad pati istorija suskyla į vienas kitą neigiančius, bet pasikartojančius socialinių reiškinių *tipus*.

Bet priešingai nei grynieji ironizuotojai, gyvenę ankstesnėje Apšvietos epochoje ar vėliau XIX amžiaus pabaigoje, Tocqueville'is neleido sau tikėti, kad istorija visiškai neturi jokios bendros prasmės. Tragiškasis *agonas* kaskart atskleidžia būtent tai, kad istorijos paslaptis yra ne kas kita, kaip amžina žmogaus dvikova su savimi ir grįžimas į save. Istorijos misterija suvokiama tai Aischilo, tai Sofoklio būdu, pirmuoju paremiant savimi pasitikintį veikimą dabartyje geresnės ateities vardan, o antruoju primenant apie pavojus, kylančius neapgalvotai užgniaužiant galimybes ar skubotai atsiduodant nevisiškai perprastoms socialinėms ar asmeninėms programoms. Ši dviguba istorijos perspektyva tapo Tocqueville'io liberalizmo pagrindu. Tik į pačią gyvenimo pabaigą jo apmąstymų apie istoriją toną ir nuotaiką persmelkė ironiškas Euripido ar vėlyvojo Shakespeare'o įsitikinimas, jog gyvenimas gali būti visai bep-

rasmis. Šį savo įsitikinimą Tocqueville'is užgniaužė moraliniais sumetimais, baimindamasis silpninančios jo įtakos žmonėms, turintiems kuo stropiausiai triūsti, idant iš likimo duotų žaliavų sukurtų bent šiokį tokį gyvenimą. Jis net užsipuolė savo draugą Gobineau už nuomonę, kad tiesos vardan reikia skleisti istorijos sampratą, padedančią plisti baimei, kurią išsklaidyti būtų filosofo ar istoriko pareiga.

Jeigu Tocqueville'is būtų tvirtinęs, kad istorija visai beprasmė ir dėl to nesuteikia jokio vilties pagrindo, arba priešingai, kad ji prasminga ir žmogus gali visiškai pažinti jos prasmę, jis būtų pastūmėtas arba reakcionieriškos pozicijos, kurią vėliau užėmė Burckhardtas, arba radikalios jo amžininko Marxo pozicijos link. Bet jis norėjo tikėti ir tuo, kad istorija prasminga, ir tuo, kad jos prasmė gali būti atrasta *paslaptingoje* paties žmogaus prigimtyje. Būtent ši vertė, Tocqueville'io suteikta paslapčiai, pavertė jį ideologinės pozicijos, vadinamos liberalizmu, propaguotoju, nepaisant fakto, kad jo nomologinės istorinių procesų prigimties samprata būtų galėjusi jį priversti daugumą svarbių to meto visuomeninių klausimų vertinti radikaliai.

„Mokslinis" Tocqueville'io istorijos tyrinėjimas baigėsi istorinių įvykių suskirstymu į *tipus*, klases, gentis, rūšis ir pan. Duomenys buvo paversti žiniomis, juos suskirsčius į baigtinį socialinių, politinių ir kultūrinių reiškinių tipų kompleksą. Pavyzdžiui, Tocqueville'is analizavo du visuomenės tipus: demokratinį ir aristokratinį. Jo moderniosios Vakarų civilizacijos istorijos nuo vėlyvųjų viduramžių iki jo paties laikmečio samprata susitelkė ties problema, kaip civilizacijoje atsirado šios dvi visuomenės rūšys, kokia yra jų santykių ir tarpusavio sąveikos prigimtis ir kaip galima vertinti kiekvienos jų tolesnės raidos perspektyvas. Tocqueville'is turėjo atsakyti į tokį klausimą: Kokia yra *proceso*, kuriame atsiranda, tarpusavyje sąveikauja ir susikerta šie du nekintami visuomenės tipai, prigimtis?

Iš tikrųjų Tocqueville'is tiesiogiai šio klausimo nenagrinėjo. Jis skelbėsi įžvelgiąs plataus masto politinės, socialinės ir istorinės-kultūrinės prigimties tendencijas, jo požiūriu, rodančias vieno iš visuomenės tipų (aristokratinio) smukimą ir kito (demokratinio)

kilimą. Jis teigė, kad aristokratinis tipas smunka dėl to, jog kyla demokratinis, o tai reiškia, kad visą istorijos procesą jis matė kaip uždarą sistemą, turinčią ribotą naudojamos energijos kiekį, kai visa, kas laimima bet kokio augimo proceso metu, turi būti padengta praradimais kitoje sistemos dalyje. Sistema kaip visuma laikoma procesu, tad suvokiama mechanicistiškai, o jos dalių santykiai aprašomi mechanine-priežastine kalba.

Jeigu Tocqueville'is būtų buvęs idealistas (ar organicistas), energijos mainus jis būtų turėjęs laikyti pozityvaus žmogaus sąmonės apskritai augimo proga; tas augimas jo paties epochoje užčiuopiamas labiau nei visais praėjusiais amžiais išlavėjusiame mąstyme ir jo išraiškoje – kaip kad Hegelio manieros ar Rankes atveju. Bet augimas, Tocqueville'io įžvelgtas istorijos procese, susijęs ne tiek su sąmonės apskritai progresu, kiek su jėgų, laiminčių dėl aristokratijos smukimo ir demokratijos kilimo, *galia*: viena vertus – centralizuotos valstybės galia, antra vertus – masių galia. Jo nuomone, šios jėgos telkiasi ir jungiasi taip, kad kelia kritinę grėsmę ne tik civilizacijai ir kultūrai, tokiai, kokią jis ją įsivaizdavo, bet ir pačiai žmonijai. Maža to, šių jėgų augimą jis laikė ne sporadišku ar atsitiktiniu procesu, bet nepertraukiamu ir nuolatiniu brangių žmoniškumo išteklių (intelektualinių, moralinių ir emocinių) naikinimu.

Visam procesui būdinga tragiškos dramos neišvengiamybė, ir ankstyvuosiuose Tocqueville'io istorijos ir istorinio pažinimo apmąstymuose istoriko užduotis aiškiai yra tarpininkauti tarp naujų jo paties laiko horizontuose pasirodžiusių pergalingų jėgų ir senesnių, žlungančių kultūrinių idealų, kuriems naujųjų iškilimas kelia grėsmę. Tocqueville'is gyveno suskilusiame pasaulyje. Jis stengėsi kiek išgalėdamas jam pagelbėti, idant bent suklijuotų jo sandaros skiautes ir draiskanas, jeigu jau nepavyktų jo visiškai pataisyti.

Platesniu savo visos istorijos apmąstymų kontekstu Tocqueville'is pasitelkė visą Vakarų civilizacijos istoriją, kurioje savo Europos ir Amerikos variantus pateikė kaip pavyzdinių, palyginti grynų visumoje glūdinčių potencialių jo paties kartos *ateičių* tipų analizę. Dėl to jo istorijos pozicija ir jo istorijų pasakojimo tyrinėji-

mo tonas aiškiai skiriasi. Tirdamas Amerikos demokratiją jis užėmė stebėtojo, viršesnio už šį visuomenės tipą sudarančius veikėjus ir veiksnius, poziciją. Jo tonas geraširdiškai ironiškas, bent jau pirmame *Apie demokratiją Amerikoje* tome, kadangi Tocqueville'is rašė norėdamas perspėti savo skaitytojus europiečius apie šios Europos visuomenėje glūdinčios potencialios ateities privalumus ir trūkumus. *Senajame režime ir revoliucijoje*, priešingai, ir tonas, ir pozicija keičiasi kryptimi, nurodyta antrame *Apie demokratiją Amerikoje* tome, kur daug įžvalgiau analizuojamos Amerikos institucijos, papročiai ir įsitikinimai kur kas tiesiau kritikuojami už grėsmę, jų keliamą amžinai vertingiems Europos kultūrinio gyvenimo komponentams. Čia jo požiūris kur kas labiau primena proceso dalyvio, turinčio įnirtingai kovoti, kad išsiveržtų išorėn ir galėtų spėlioti apie bendrą proceso polinkį ar tendenciją, numatyti jo tikslą ar kryptį ir perspėti jo dalyvius apie jame tūnančius pavojus. Taip pat kinta ir tonas, derėdamas prie pakitusio požiūrio taško. Nuotaika niūresnė, tragedijos mitas diktuoja paviršutiniškesnę pasakojimo formą. Kalboje vyrauja metonimija, kaip ir antrame *Apie demokratiją Amerikoje* tome, bet proceso vaizdai tampa ryškesni, o laiko tėkmės ir raidos pojūtis pabrėžiamas dar primygtiniau.

Nuo pirmo *Apie demokratiją Amerikoje* tomo iki *Senojo režimo ir revoliucijos* ženkliai pasikeitė akcentai – svarstoma nebe struktūra, bet procesas, todėl pastarajame darbe prasmės svorio įspūdis kur kas atviriau iškeliamas į pasakojamojo vaizdavimo lygmenį. Vakarų Europos istorijos nuo reformacijos iki 1830 metų procesas buvo paprasčiausiai pasitelktas kaip pirmame darbe atliktos Amerikos demokratijos struktūros analizės kontekstas. Šio proceso *viduje* amerikietiška demokratija pasirodo kaip griežta struktūra, judanti ar auganti tik tam, kad aiškiau išreikštų ją sudarančius elementus ir jų tarpusavio santykius. *Senajame režime ir revoliucijoje*, priešingai, struktūros ir proceso skirtis jokiu būdu nepanaikinama. Dėl to veikalas tampa kur kas literatūriškesnis, kur kas aistringiau siekiama jį padaryti ideologiškai patrauklų. Bet abiejų veikalų išvadas suartina tas pats sąstingio, determinacijos, nusivylimo, priespaudos ir nužmogėjimo vaizdas. Vyraujanti viso Tocqueville'io darbo paskata buvo sutrikusio pralaimėjimo ir nevilties vizija, visur, kur

tik pasirodanti, pažadinanti ironišką mitą. Tocqueville'is tik valios pastangomis susilaikė nepuolęs šion neviltin; tai leido jam iki galo kalbėti liberalo tonu, nepaisant to, jog visa, ką jis rašė apie istoriją, stūmė jį arba radikalaus maišto, arba reakcionieriško nihilizmo link.

§ *Antidialektika*

Tocqueville'io, priešingai nei Rankes, darbe dialektinė istorinio lauko transformacija beveik nejaučiama, dominuoja nepertraukiamo smukimo iš pradinės pozicijos ir nepajėgumo išnaudoti turimas galimybes jausmas. Istorinių jėgų dualizmą, Rankes laikytą išankstinėmis visuomeninio kompromiso, kurį iš tikrųjų pavyko pasiekti jo laikais, sąlygomis, Tocqueville'is traktavo kaip grėsmę pačiai civilizacijai. Iš tikrųjų visos Tocqueville'io istoriografijos nuopelnas yra jo pastangos nustatyti, ar iš šio jėgų konflikto, kurį jis laikė nesutaikomu, dar galima išgelbėti ką nors, kas dar galutinai nepralaimėjo.

Dualizmas, anot Tocqueville'io, būdingas istoriniam procesui, atsispindėjo (ar buvo perkeltas iš) pačios jo žmogiškos prigimties sampratos. 1836 metais jis rašė savo draugui:

> Kad ir ką darytume, negalime sukliudyti žmogui turėti ir kūną, o ne tik sielą. [...] Tu žinai, jog gyvulys manyje nėra suvaldytas labiau nei daugelyje kitų žmonių, [bet] aš dievinu angelą ir atiduočiau bet ką, kad jis įsigalėtų. Tad aš nuolat dirbu, idant atrasčiau vidurio kelią, kuriuo žmonės galėtų eiti netapdami nei Heliogabulo, nei šv. Jeronimo sekėjais; mat esu įsitikinęs, jog didžioji dauguma niekada nesutiks mėgdžioti vieną iš jų, o šventąjį – mažiau nei imperatorių. [*Memoir*, I, 318]

Toks pat dualizmas buvo perkeltas ir į Tocqueville'io politiką, kur jis taip pat privertė ieškoti panašaus „vidurio kelio". Kartą jis taip apibūdino savo politinę poziciją:

> Man pakaitomis priskiriamos tai aristokratinės, tai demokratinės išankstinės nuostatos. [...] Bet aš jau gimiau taip, kad galiu lengvai apsisaugoti nuo abiejų. [...] Kai įžengiau gyveniman, aristokratija buvo mirusi, o demokratija – dar negimusi. Todėl mano instinktas negalėjo manęs aklai

vesti prie vienos ar prie kitos. [...] Balansuodamas tarp praeities ir ateities ir nejausdamas nė vienos iš jų natūralios traukos, aš galėjau be jokių pastangų svarstyti reikalą įvairiais aspektais.

Kaip ir Machiavellis, Tocqueville'is buvo įsitikinęs, kad jo paties epocha kenčia nuo nesugebėjimo pasirinkti tarp *alternatyvių* socialinių sistemų ir kultūrinių idealų. Po Napoleono žlugimo, tikėjo jis, Europa kybojo tarp senesnės aristokratinės ir naujesnės demokratinės sistemos; ji nei galutinai apleido pirmąją, nei visiškai priėmė antrąją, ir nors kentėjo nuo abiejų trūkumų, nesimėgavo nė vienos privalumais. Pagrindinė problema, anot Tocqueville'io, buvo pasverti abiejų sistemų privalumus ir trūkumus, įvertinti abiejų ateities perspektyvas ir paskatinti pasirinkti tą, kuri atrodo neišvengiamai būtina žmogaus laisvės ir kūrybingumo reikalui paremti. Šis tyrimas iš dalies turėjo būti istorinis, bet joks įprastas istorinis tyrinėjimas negali tinkamai patenkinti amžiaus poreikių. Epocha reikalavo istorijos vizijos, savaime nei „aristokratinės", nei „demokratinės", bet galinčios objektyviai įvertinti abi sistemas ir išsaugoti ateičiai naudingus jų bruožus.

Tocqueville'io nuomone, jo amžiaus kultūra taip pat svyravo tarp ankstesnio aristokratinio periodo idealizmo ir gimstančios demokratinės epochos materializmo. Apšvieta kritikavo aristokratišką idealizmą ir atkreipė žmonių dėmesį į „tikrą ir matomą pasaulį" kaip į tikrąjį tyrinėjimų objektą. Iš pradžių tiek mintis, tiek menas išimtinai susitelkė ties fiziniu pasauliu, žmogui „išoriniu" pasauliu. Bet šis žavėjimasis gamta nebuvo nei vienintelis galimas epochos interesas, nei iš tikrųjų jai tiko; Tocqueville'io įsitikinimu, tai buvo „tik pereinamojo laikotarpio reiškinys". Ateinančiu periodu, pranašavo jis *Apie demokratiją Amerikoje*, mąstymas ir vaizduotė susitelks „vien tik ties žmogumi" ir būtent ties žmonijos *ateitimi* (II, 76–77).

Skirtingai nei aristokratinės, linkusios garbinti praeitį, demokratinės tautos „mielai svajoja apie ateitį; šiuo požiūriu jų vaizduotė neturi ribų: ji plečiasi ir didėja be saiko" (533). Taigi nors materialistinė ir utilitaristinė demokratinės kultūros prigimtis neišvengiamai skatina žmogaus nudvasinimą, tuo pat metu ji bent jau kursto ateities viltį. Pavyzdžiui: „Nereikia manyti, kad demokratinėse

šalyse poezija gyvuoja padavimais, semiasi įkvėpimo iš tradicijų, papročių ir senovės prisiminimų, apgyvendina pasaulį antgamtinėmis būtybėmis, kuriomis nebetiki nei skaitytojai, nei patys poetai, abejingai personifikuoja dorybes ir ydas, ir šiaip jau puikiai matomas gyvenime" (536). Visa ši plati galimų poezijos objektų skalė, siūloma karštligiškos aristokratiškos vaizduotės, staiga atstumiama, vaizduotė sugrąžinama prie savęs ir į save, ir žmogiškoji prigimtis tampa vieninteliu tikruoju poeto objektu. „Poezijai trūksta visų tų įkvėpimo šaltinių, bet ji turi žmogų, ir to jai gana" (*Ibid.*).

Jei pats žmogus galėtų tapti viso mąstymo ir meno objektu bei matu, būtų įmanoma, Tocqueville'io nuomone, sukurti naują kultūrinę viziją – nei idealistinę, nei materialistinę, bet jungiančią jas abi, vienu metu ir herojinę, ir realistinę. Tad jis rašė:

Man nereikia klajoti po dangų ir žemę, ieškant stebuklingos temos, kupinos kontrastų – begalinės didybės ir menkystės, neįžvelgiamos tamsos ir akinančios šviesos, žadinančios ir užuojautą, ir susižavėjimą, ir panieką, ir siaubą. Aš turiu susimąstyti apie save: žmogus ateina iš nebūties, perskrodžia laiką ir amžinai dingsta Dievo prieglobstyje. Jį matome tik trumpą akimirką tarp dviejų bedugnių, jo pradžios ir pabaigos. [535–536]

Ši egzistencija „tarp dviejų bedugnių" sukuria unikalų žmogiško kentėjimo ar nevilties pojūtį, bet taip pat ir unikalią žmogišką viltį, impulsą pažinti ir kurti.

Nieko apie save nežinodamas, žmogus negalėtų turėti poetinės galios, nes neįmanoma vaizduoti to, ko nesuvoki. Jeigu jis aiškiai save matytų, jo vaizduotei nebūtų ko veikti, ji neturėtų ko pridurti. Tačiau žmogaus prigimtis pakankamai atvira, kad jis suvoktų bent dalelę savęs, ir pakankamai slėpininga, kad visa kita skendėtų aklinoje tamsoje, į kurią jis tolydžio nugrimzta, ir visada veltui, stengdamasis galutinai save perprasti. [*Ibid.*]

Tocqueville'is jautė, kad žmogaus sąmonėje būtina palaikyti tiek neviltį, tiek viltį, žmonių protus kreipti ateitin ir tuo pat metu jiems priminti, jog geresnė, žmogiškesnė ateitis gali būti sukurta tik per didžiausią kančią ir skausmingiausią triūsą. Tad ateinančios epochos meną jis įsivaizdavo kaip pereinantį iš aristokratinio amžiaus episkumo per pereinamojo periodo lyriškumą į naują tragišką žmogiškojo būvio suvokimą. O filosofiją jis įsivaizdavo nuo ankstesnio idealizmo per pereinamojo laikotarpio materializmą judančią

naujo realistiškesnio humanizmo link. Šiai naujojo žmogaus vizijai tinkama socialinė sistema nebus nei išimtinai aristokratinė, nei demokratinė, bet jungs jas abi: egalitarinė, materialistinė ir utilitarinė, atitinkanti demokratijos principus; individualistinė, idealistinė ir herojiška, atitinkanti aristokratijos principus. Istoriko užduotis – prisidėti prie šios naujos socialinės sistemos sukūrimo parodant, kaip ir aristokratijos, ir demokratijos principai buvo sukurti to paties Europos civilizacijoje tvyrančio impulso, nuo pat pradžių Vakarų kultūrai būdingo laisvės troškimo.

Šioje vietoje turėčiau pabrėžti, kad Tocqueville'io tarpininkaujančio istoriko vaidmens samprata pranašavo ironišką mąstyseną, kurion jis vis labiau klimpo vėlesniuose savo istorijos apmąstymuose. Istoriko karjeros pradžioje jis stengėsi sukurti tragišką istorijos viziją, reikalaujančią suvokti ne tik su lemtimi kovojančio žmogaus prigimtį valdančius dėsnius, bet ir socialinius procesus apskritai valdančius dėsnius. Jeigu istoriniais tyrimais iš tiesų įmanoma atrasti tokius dėsnius, tuomet iš principo juos būtų galima taikyti siekiant neišvengiamas žmogaus raidos situacijas ir aplinkybes pergyventi patiriant kuo mažiau skausmo ir kančios – kaip siūlė Tukididas garsiojoje *Peloponeso karų* įžangoje. Bet optimizmą, kurį turėtų žadinti tokių istorinio proceso dėsnių atradimo galimybė, iš esmės riboja *žmogaus prigimties*, kuriai jie turėtų būti taikomi, samprata. Jei pats žmogus suvokiamas kaip esmiškai ydingas, pavyzdžiui, dėl to, kad jame egzistuojančios iracionalios jėgos gali jam kliudyti veikti pagal jo paties racionaliai suvoktus interesus, reikėtų manyti, kad tokių jo, visuomeninės būtybės, veiksmus valdančių dėsnių atradimas atskleistų ne jo esminį laisvumą, o fatališką sąlygotumą. Žmogišką prigimtį suvokdamas kaip lemtingai ydingą, o žmoniją – kaip niekuomet nesančią savimi, bet visuomet tarsi *nesavą*, Tocqueville'is negalėjo užimti radikalios ideologinės pozicijos, link kurios jį iš pradžių stūmė jo istorijos dėsnių paieškos.

Iš tiesų Tocqueville'is užgniaužė radikalią savo nomologinės istorijos sampratos potekstę ir vis daugiau dėmesio skyrė ne dėsnių ieškojimui, bet tipologizavimui. Šį epistemologinio lygmens pasikeitimą estetiniame lygmenyje atspindėjo panašus poslinkis nuo visiškai tragiškos prie vis labiau satyrinės siužeto struktūros.

Vėlesniais minties raidos etapais Tocqueville'is linko apmąstyti mastą, kuriuo žmonių darbo sąlygos *verčia* juos kovoti dėl savo karalystės žemėje, ir tai, kad iš tikrųjų jos niekada nebus įmanoma laimėti. Tolygio auganti ironija patvirtina esminį jo, kaip ideologo, liberalizmą.

Tocqueville'is buvo – ir liko – ištikimas aristokratijai; tai leidžia jo *forma mentis* pavadinti iš esmės konservatyvia; tie, kas studijavo jį būtent šiuo aspektu, taip ir darė. Bet Tocqueville'is priešinosi tipiškam konservatoriškam tenkinimuisi dalykais tokiais, kokie jie yra. Netrukus parodysiu, jog jo nepasitenkinimas savu amžiumi kai kuo priminė reakcionieriaus grafo de Gobineau nepasitenkinimą. Bet, priešingai nei Gobineau, Tocqueville'is nepasidavė pagundai skelbti tai, kuo tikėti vertė jo pagarba aristokratinės kultūros dorybėms – būtent, kad jo paties laikai yra *absoliutus nuopuolis* idealaus ankstesnio amžiaus atžvilgiu. Tocqueville'is, kaip vėliau Croce, primygtinai reikalavo kiekviename praeities ideale ar socialinėje tikrovėje įžvelgti ydų, *vertusių* juos nunykti ir užleisti vietą kitai, gyvybingesnei istorinio gyvenimo formai. Tai reiškė, kad galiausiai tiek aristokratiją, tiek demokratiją jis turėjo analizuoti *ironiškai*. Bet jis atsisakė *viešai* pripažinti savo ironiškumo pasekmes. Jis formaliai liko atsidavęs tragiškam istorijos vaizdui, bet išdavė šią perspektyvą vengdamas tiksliau apibūdinti istorijos dėsnius, suponuojamus jo Europos istorijos raidai suteikto tragiškos dramos siužeto, ir susilaikydamas nuo radikalių išvadų, kurių reikalavo jo nomologinė istorijos samprata.

§ *Du poezijos ir istorijos tipai*

Kad Tocqueville'is – *à la Marx* – istoriografiją įsivaizdavo pajėgią suformuluoti socialinio proceso dėsnius, rodo jo istorijos ir poezijos santykių aptarimas *Apie demokratiją Amerikoje* ir jo istorinės sąmonės tipų koncepcija, išdėstyta antrame šio darbo tome.

Jis nurodė, jog poezija yra „idealo ieškojimas ir įkūnijimas" (531), o istorija turi pasakyti tiesą apie žmogiškų reikalų pasaulį, parodyti *realias* jėgas, su kuriomis susidurs bet kokia pastanga įgy-

vendinti idealą, ir apibrėžti *realias* visuomenės ateities galimybes. Bet, įrodinėjo Tocqueville'is, nei aristokratinė, nei demokratinė istorijos idėja pati viena negali pateikti visiškai teisingos ir išsamios tikrovės vizijos, nes aristokratinių ir demokratinių pažiūrų istorikai, tirdami istorinį dokumentą, būtinai ieškos ir ras skirtingus dalykus. Pavyzdžiui:

> Metę žvilgsnį į pasaulio teatrą, aristokratijos laikais gyvenantys istorikai pirmiausia pastebi tik saujelę pagrindinių veikėjų, vadovaujančių spektakliui. Tie didieji aktoriai, veikiantys pirmame plane, patraukia ir prikausto jų dėmesį; stengdamiesi atskleisti slaptus motyvus, skatinančius tas asmenybes veikti ir kalbėti, istorikai pamiršta visa kita. [544]

Aristokratijos valdymo laikų istorikai būna linkę visus įvykius priskirti „tam tikrų žmonių valiai ir charakteriui ir menkiausius atsitikimus laiko reikšmingiausių revoliucijų priežastimi" (*Ibid.*). Rezultatas toks, kad nors jie dažnai pajėgia „su neregėtu įžvalgumu išlukštenti menkučius faktus", taip pat dažnai „svarbiausiųjų nepastebi" (*Ibid.*). Demokratinių pažiūrų istorikai elgiasi visiškai kitaip. Iš tikrųjų jiems būdingos „visiškai priešingos tendencijos". Jie vargiai linkę pripažinti, jog individai turi bent kokią įtaką „žmonijos likimui, o piliečiai – tautos daliai. Užtat menkus paskirus faktelius jie aiškina svarbių, visuotinių jėgų poveikiu" (*Ibid.*). Aristokratijos istorikas, nors idealizuojantis mažiau nei poetas, visgi jį pralenkia aprašydamas mastą, kuriuo individai kontroliuoja savo pačių likimus; jis lieka nejautrus jėgai, kuria bendros priežastys veikia individą, ir tam, kaip jos jį sugniuždo ir palenkia savo valiai. Demokratijos istorikas, priešingai, toje smulkių detalių masėje, kurią jis įžvelgia istorijos scenoje, siekia atrasti didesnes prasmes. Kiekvieną dalyką jis linkęs priskirti visai ne individams, bet didžioms, abstrakčioms ir bendroms jėgoms. Todėl istoriją jis linkęs laikyti slegiančiu pasakojimu apie žmogaus nepajėgumą kontroliuoti savo paties ateitį, taip įkvėpdamas arba slogų cinizmą, arba nepagrįstą viltį, kad dalykai susitvarkys patys savaime.

Šias dvi istorijos sampratas pavadinčiau formistine ir mechanicistine ir įsivaizduočiau jas kaip dviejų sąmonės formų, metaforinės ir metoniminės, funkcijas. Tocqueville'is „ironiškai" atskyrė šias dvi istorinės sąmonės formas, (teisingai) nurodydamas, jog nė

viena iš jų, tokių, kokias jas suvokė, negali paaiškinti istorinės raidos fakto, vieno būvio ar būsenos evoliucijos į kitą, *kitokį*. Aristokratinė stovykla istoriniame lauke nemato *nieko kito*, tik judėjimą, spalvas, vingrumą, ir todėl negali patikėti tverme ir tęstinumu. Demokratinė stovykla už regimo judėjimo ir kaitos mato *vis tą patį*, todėl iš viso negali suvokti jokios esminės raidos.

Tocqueville'io pasiūlyta šių konfliktuojančių ir neadekvačių istorinės sąmonės formų alternatyva buvo ne trečia forma, bet veikiau aristokratinės ir demokratinės formų *derinys*. Jos abi, jo nuomone, tam tikra prasme tinkamos, bet kiekviena iš jų turi būti pasitelkta tik tam tikros *rūšies* visuomenei analizuoti. Egzistuoja tam tikros rūšies atrankinė giminystė tarp konkrečiai visuomenei tirti pasitelktinos istorinės sąmonės formos ir analizuojamos epochos ar kultūros socialinės struktūros. Iš tiesų Tocqueville'is teigė, kad istoriniame procese *veikia* dvi priežasčių sistemos; viena būdinga tik aristokratinei, o kita – tik demokratinei visuomenei. Jis rašė:

Aš manau, jog kiekvienoje epochoje vieni įvykiai skirtini prie bendro pobūdžio dalykų, o kiti yra sąlygojami ypatingų, labai konkrečių aplinkybių. Tos dvejopos priežastys visada egzistuoja; skiriasi tik jų santykis. Bendro pobūdžio aplinkybėmis aiškintina daugiau tai, kas atsitinka demokratijos laikais, negu tai, kas vyksta viešpataujant aristokratijai, o ypatingomis aplinkybėmis – atvirkščiai. Aristokratijos laikais viskas klostosi priešingai: ypatingos aplinkybės yra svarbesnės, o bendro pobūdžio priežastys ne tokios svarbios, aišku, jei bendro pobūdžio aplinkybe nelaikysime pačios luomų nelygybės, kuri leidžia kelioms asmenybėms stoti prieš natūralius visų kitų polinkius. [545]

Tai leidžia manyti, kad Tocqueville'iui atrodė nebūtina pasirinkti individualistinę ar deterministinę, chaotišką ar providencinę istorinio proceso sampratą, tuo metu besigrūmusias dėl autoriteto. Jam tai tebuvo vyraujančio tiriamos visuomenės rūšies priežastinio principo suradimo klausimas. Tad „istorikai, bandantys atkurti tai, kas vyksta demokratinėse visuomenėse, yra teisūs didžiausią dėmesį skirdami bendro pobūdžio priežastims ir labiausiai stengdamiesi jas atskleisti, tačiau jie klysta, visiškai nuneigdami asmenybių veiklos svarbą – mat ne taip lengva ją atskleisti ir iškelti aikštėn" (545).

Tačiau bandant šį interpretacijos principą pritaikyti istorijos studijoms, iškyla problema: čia užduoties sprendimu laikoma tai, kas iš tikrųjų yra pati užduotis. Norėdamas paaiškinti aristokratinės visuomenės smukimą, nedaug ką reikšmingo teišsiaiškinsiu analizuojamiems reiškiniams taikydamas pačios šios visuomenės tikros istorinės tikrovės prigimties sampratą. Tai reikštų už gryną pinigą priimti svarstymus apie konkrečios visuomenės dominuojančios klasės ideologijos euristinį naudingumą. Juk pagrindinė Tocqueville'io užduotis buvo paaiškinti nušalintai aristokratų klasei, kodėl ji buvo nušalinta, užduotis, kurios šios klasės atstovas negalėjo patenkinamai atlikti, dėl „aristokratinės" prigimties jai taikydamas „natūralią" istorinės sąmonės formą.

„Demokratijos" iškilimo klausimas naujaisiais laikais toks pat. Jeigu Tocqueville'io tikslas buvo atskleisti – demokratams, taip pat ir aristokratams – tikrąją šios naujos visuomenės formos prigimtį ir paaiškinti jos triumfą porevoliuciniais laikais, pasitelkta istorinė sąmonė, būdinga *jau* demokratizuotoms visuomenėms, nebegalėjo padėti ką nors *paaiškinti* aristokratijos nariams, kuriems tiek analizuojama visuomenė, tiek jos sukurta sąmonės forma atrodė visiška katastrofa.

Iš tikrųjų Tocqueville'is ieškojo kokio nors būdo iš vienos socialinės sistemos paimtus suvokinius *išversti* į kalbą, suprantamą žmonėms, linkusiems pasaulio procesą regėti iš kitos socialinės sistemos sukurtų tapatybių perspektyvos. Tai reiškė, kad jo užduotis buvo taip tarpininkauti tarp dviejų sąmonės formų, metaforinės ir metoniminės, kad būtų palaikomos jų abiejų pretenzijos į „realizmą". Turint omeny paties Tocqueville'io intelektualinius polinkius, toks tarpininkavimas turėjo vykti ironijos plotmėje. Bet *moraliniai* sumetimai jam neleido *tiesiai* priimti ironiškos istorijos sampratos. Jis visiškai negalėjo priimti komiškos istorijos sampratos ir ją sankcionuojančios sinekdochinės sąmonės, nes *jis* negyveno tariamai susitaikiusių socialinių jėgų pasaulyje. Komiškos vizijos jis net nelaikė galimu pasirinkimu, ir, kaip leidžia manyti jo pastabos apie Fichtę ir Hegelį, jam atrodė nemoralu piršti tokią idėją taip suglumusiai epochai kaip ta, kurioje gyveno.

Bet tai galioja ir „demokratiškai" istorijos idėjai bei ją palaikančiai metoniminei sąmonei. Nors Tocqueville'is formaliai nuolat ieškojo priežasčių, kuriomis būtų galima paaiškinti specifinę jo epochos formą, *bendrų* priežasčių ieškojimą jis laikė ribota tyrimo programa, be to, vienašališkai jos besilaikantiems turinčia dar ir moraliai gniuždančių pasekmių. Tad jis nurodė, jog

Dažnai nebeįžvelgdami asmenybių įtakos tautoms arba jos nepaisydami, matome pasaulio vyksmą, bet nenumanome, kas yra jo varomoji jėga. Kai pasidaro labai sunku įspėti ir nagrinėti priežastis, kurios, veikdamos skyrium kiekvieno piliečio valią, galop sukelia masinį judėjimą, ima pagunda tvirtinti, jog tas judėjimas nėra savaiminis ir jog visuomenės nejučia paklūsta visagalei aukščiausiajai jėgai.

Net bandant atskleisti žemėje viešpataujantį bendro pobūdžio dėsnį, visuotinę priežastį, nuo kurios priklauso visų individų valia, žmonijos laisvė neišgelbstima. Toji priežastis – tokia pakankamai didelė, jog išsyk paveikia milijonus žmonių, ir tokia galinga, jog visus palenkia į vieną pusę, atrodo neįveikiama. Matant, kaip jai pasiduodama, beveik galima patikėti, jog jai neįmanoma atsispirti. [546]

Istorinei jo paties epochos minčiai, kaip (klaidingai) buvo įsitikinęs Tocqueville'is, tepavyko sukurti istoriją, paneigusią, „kad saujelė piliečių gali turėti įtakos tautos likimui" ir kad patys žmonės gali bent kiek „pakeisti savo lemtį" (*Ibid.*). *Visur* istorikai pasidavė tikėjimui, kad istoriją valdo arba „nepalenkiama Apvaizda", arba „aklas fatališkumas" (*Ibid.*). Tocqueville'is baiminosi, kad jei šį mokymą iš istorikų perimtų skaitytojai, jis „užkrėstų bendruomenės masę" ir „netgi paralyžiuotų naujų visuomenių aktyvumą" (547).

Tad Tocqueville'io tikslas buvo patvirtinti, jog istorijoje veikia „bendrosios priežastys", bet padaryti tai taip, kad tokios priežastys ne taip smarkiai veiktų specifines visuomenės rūšis, tad ir specifinius laikus ir vietas. Demokratinėje visuomenėje, tokioje, kokia susiformavo jo laikų Amerikoje, bendrųjų priežasčių ieškojimas buvo pagrįstas, nes pati visuomenė buvo tokių bendrųjų priežasčių produktas. Europoje, priešingai, tokių bendrųjų priežasčių ieškojimas buvo abejotinas ne tik intelektualiniu, bet ir moraliniu požiūriu, nes europietiškoji visuomenė buvo – ar XIX amžiaus ketvirtajame dešimtmetyje bent jau atrodė esanti – demokratinių ir aristokratinių elementų *mišinys*. Tocqueville'io nuomone, tai reiškė,

kad jos procesus įmanoma analizuoti dviejų dėsnių kompleksų, bendrųjų ir specifinių, arba – veikiau – dviejų priežastinių jėgų, bendrų kultūrinių ir individualių žmogiškų, kategorijomis. Šių priežastinių jėgų, kurioms abiem pripažįstamas vienodas moralinis autoritetas, bet jokiu būdu ne vienoda autonomija istoriniame procese, konflikto jausmas ankstyviesiems Tocqueville'io istorijos apmąstymams suteikė tragiškos vizijos atspalvį.

Istoriko užduotį Tocqueville'is vaizdavosi iš esmės panašiai, kaip Aischilas suprato tragedijos kūrėjo užduotį, t.y. gydyti. Padori istorinė sąmonė turėtų padėti išvaryti užsilikusią senųjų dievų baimę ir parengti žmones prisiimti atsakomybę už savo pačių likimus kuriant institucijas ir įstatymus, tinkamus jų pačių kilniausiems sugebėjimams ugdyti. Bet siekiant ugdyti tokią istorinę sąmonę ypač reikėjo išgelbėti aristokratines pažiūras, ne tiek kaip socialinės organizacijos pagrindą, kiek kaip galimą tikrovės perspektyvą, kaip moraliai silpninančių „demokratiškos" istorijos sampratos pasekmių atsvarą.

Aristokratinė istorijos samprata, mokanti, jog „norėdamas pasidaryti savo likimo šeimininku ir valdyti kitus, žmogus turi išmokti tvardytis", turėjo būti priešpriešinama demokratinei žmogaus, kuris „neturi jokios galios – nei sau, nei aplinkai", sampratai. Ar įmanoma, klausė Tocqueville'is, aristokratinę istoriografiją, mokiusią žmones „vadovauti", suderinti su demokratine, stimuliuojančia instinktą „tik klausyti"? Jo išvada – įmanoma ne tik šias dvi istoriografijos rūšis sujungti naujoje istoriografijos rūšyje, bet taip pat ir pakilti virš jų abiejų ir taip sukurti istoriją, kad ji susilietų su poezija, tikrovė – su idealu, tai, kas teisinga – su tuo, kas gražu ir gera. Tik taip, sakė jis, mintis galėtų „kelti žmonėms dvasią", o ne „galutinai ją gniuždyti" (*Ibid.*). Todėl Tocqueville'is *Apie demokratiją Amerikoje* siūlė kaip knygą, nepropaguojančią „jokių konkrečių pažiūrų [...] ir neketinančią nei tarnauti kokiai partijai, nei kovoti su jokia partija". Anot jo, tai – mėginimas „pasižiūrėti – ne kitoniškai, bet daug toliau nei partijos". Jis tvirtino istorijai suteikęs naują matmenį, mat kiti istorikai „rūpinasi rytojumi", o jis norėjęs „pasvajoti apie ateitį apskritai" (I, 27). Jis, tiesą sakant, *ateitį* mėgino traktuoti kaip *istoriją*.

§ *Liberalo kaukė*

Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Tocqueville'is, savo amžininkų istorikų interesus apibūdinęs kaip „vien tik rytojaus", priešpriešindamas juos savo paties susidomėjimui „ateitimi apskritai", iš pažiūros buvo neteisus arba bent jau smarkiai perdėjo. Tiesą sakant, reikšmingiausia jo laikų istoriografija, išskyrus tik specializuotą akademikų antikvarų darbą, buvo sukurta stengiantis paaiškinti dabartį ir paruošti to meto visuomenę „realistiškam" judėjimui į ateitį. Bet netolimos ateities istoriografijos ir istoriografijos, besikreipiančios į „ateitį apskritai", skirtumas galėjo tapti vienu iš pamatų, ant kurių buvo konstruojama porevoliucinė liberalios ideologijos fazė. Jis leidžia istorikui savo ateities galimybių apmąstymus vadinti moksliniais arba objektyviais, kaip neleidžiama vadinti jo labiau socialiai angažuotų kolegų utilitarinių ar pragmatinių pastabų. Millis, 1836 metais recenzuodamas *Apie demokratiją Amerikoje*, pripažino šį Tocqueville'io tendencingumą ir esmiškai antiliberalią jo potekstę.

Tocqueville'is ragino nė kiek neabejoti, kad įmanoma ateitis, kitokia nei visa, kas žinoma dabartyje ir praeityje; būtent tuo jis skyrėsi nuo konservatorių, kuriems jį kartais priskiria komentatoriai, matantys vien tik jo troškimą išgelbėti visus girtinus senojo režimo bruožus. Tačiau įsitikinimas, kad ateitis bus *istorinė* ateitis, pratęsianti praeitį ir dabartį, nors ir kitokia nei jos abi, įtvirtino jį liberalizmo tradicijoje. Šios tradicijos dalimi jis tapo atsisakydamas tiksliai numatyti formą, kurią įgis ateitis, vis labiau linkdamas ne tyrinėti praeitį, bet imtis visų *galimų* dabarties ateičių nužymėjimo, paskui vėl sugrįždamas prie dabarties tam, kad pabrėžtų žmogiško pasirinkimo, lemiančio, kokia *būtent* ateitis iš tikrųjų išsipildys, būtinybę. Istorinę mintį Tocqueville'is naudojo siekdamas gyvenantiems žmonėms sukurti pasirinkimo situaciją, padrąsinti juos pasirinkimo galimybėmis ir informuoti apie sunkumus, lydinčius kiekvieną iš jų galimų pasirinkimų. Taip nuolat garbindamas žmogaus galimybes sukurti savo paties ateitį, tada primindamas, jog kiekviename veiksme glūdi tam tikri pavojai ir tam tikra kančia, ir vėl imdamas garbinti kovą ir darbą, Tocqueville'is tapo ir liberalu, ir tragišku „realistu".

§ *Socialinio tarpininkavimo istoriografija*

Taigi Tocqueville'is kėlė sau užduotį tarpininkauti ne tik tarp alternatyvių visuomenės sampratų ir tarp praeities ir dabarties, bet taip pat ir tarp dabarties ir ateities. Tarp aristokratijos ir demokratijos polių dar galima buvo apsvarstyti visą galimybių spektrą, pradedant elito tironija ir baigiant minios tironija. Istoriko užduotis buvo parodyti, kaip šios *galimybės kristalizavosi kaip skirtingos* ateities *alternatyvos* ir, išryškinant tragišką istorinės egzistencijos prigimtį, tų pasirinkimų akivaizdoje įkvėpti tinkamą rimtumo ir vilties mišinį. Tocqueville'is nė akimirksnį nesuabejojo, kad viena ar kita demokratijos forma Europai neišvengiama; bet klausimas, *kokį* pavidalą žmonės suteiks savo egzistencijai šioje demokratiškoje ateityje, liko atviras. Ar bent jau tuo jis tikėjo 1835 metais, kai *Apie demokratiją Amerikoje* recenzentui rašė „[savo skaitytojus] stengęsis palenkti neišvengiamai ateičiai; tam, kad nei impulsas, nei pasipriešinimas nebūtų tokie atšiaurūs, ir visuomenė galėtų taikiai žengti savo lemties išsipildymo link. Tai – pagrindinė knygos mintis, aprėpianti visas kitas" (*Memoir*, I, 398). Ši „lemtis", tikėjosi jis, pati savaime nebus nei aristokratinė, nei demokratinė, bet abiejų derinys, išsaugantis senosios tvarkos dvasios nepriklausomybę ir naujosios pagarbą visų teisėms.

Tad Tocqueville'io *impulsas* tuo metu buvo dialektinis; jis siekė kaip nors pagrįsti tikėjimą prieštaringų istorijos elementų sintezės galimybe. Bet jo naudojamas analizės *metodas* neteikė jokios sintezės galimybės; pasiūlęs tipologinį analizės metodą, jis sukonstravo redukcinę, dualistinę tipologiją. Todėl kuo tobulesnė buvo jo analizė, tuo menkesnė buvo bet kokios konfliktuojančių elementų sintezės galimybė. Istoriją suvokdamas metonimiškai, jis neišvengiamai galiausiai turėjo įsisąmoninti, kad analizės metu išskirtų elementų neįmanoma sujungti jokioje įsivaizduojamoje mąstymo ar praktinėje sistemoje.

Paviršutiniškai žvelgiant, Tocqueville'io *Apie demokratiją Amerikoje* negalima apibūdinti kaip istorinio pasakojimo. Jos chronologiniai rėmai paprasčiausiai nuspėjami; siekiant suprasti analizės kategorijas, vartojamas demokratinės visuomenės reiškiniams

aiškinti, nebūtina ją detaliai studijuoti. Demokratijos raida ar evoliucija Amerikoje paprasčiausiai laikoma savaime suprantamu dalyku; tad *evoliucijos* idėja netampa organizuojančiu aprašymo principu. Visi įvykiai Amerikoje nuo pradinio pirmųjų europiečių kolonistų įsikūrimo laikų iki Jacksono eros tėra išgryninti ar išryškinti nekintami sistemos elementai, tad tai, kas pagaliau sukuriama proceso pabaigoje, paties Tocqueville'io laikais, vargu ar gali būti suvokta kaip kas kita nei milžiniška, monolitinė sistema, kurioje jau išnaikinti visi elementai, jos viduje galėję būti apribojimai ir atsvaros.

Apie demokratiją Amerikoje įžangoje Tocqueville'is teigė veikalą parašęs „širdį sukrėtus keistam dievobaimingam siaubui", kurį sukėlė „nesutramdomos revoliucijos, šimtmečių šimtmečius žengiančios į priekį, šluojančios visas kliūtis ir šiandien dar tebežygiuojančios per savo pačios suverstus griuvėsius", apmąstymai (I, 18). Demokratijos augimas, sakė jis, „laipsniška visuotinės lygybės raida yra likimo nulemta. [...] ji universali, ilgalaikė ir kasdien darosi vis labiau nepriklausoma nuo žmonių valios; jai pavaldus kiekvienas įvykis, kiekvienas žmogus" (18). Tokia pačios tragiškos lemties prigimtis. Europos visuomenė jau buvo patyrusi pirmuosius demokratinės revoliucijos sukrėtimus, bet jie nepakeitė „įstatymų, idėjų, pažiūrų, papročių bei tradicijų, – tokios permainos būtinos, kad revoliucija pasiektų tikslą" (19). Europa praskynė kelią naujai visuomenei, bet dabar sudvejojo, ar juo eiti: „sunaikinę aristokratinę visuomenę ir jaukiai įsikūrę senojo statinio griuvėsiuose, atrodo, norime čia pasilikti visam laikui" (22).

Tocqueville'is nurodė, jog pirmam revoliuciniam entuziazmui išblėsus žmonės natūraliai stveriasi idealizuotų prisiminimų: „atsidūrę vidury sraunios upės, mes neįstengiame atplėšti žvilgsnio nuo kokių griuvėsių, vis dar riogsančių pakrantėje, o tėkmė neša mus atžagarius stačiai į bedugnę" (19). Bet atgal pasukti neįmanoma: „Esu įsitikinęs, jog visi tie, kurie naujaisiais laikais bandys valdžią pagrįsti privilegijomis ir aristokratizmu, neišvengiamai sužlugs... Žlugs visi tie, kurie norės sutelkti ir išlaikyti valdžią vieno visuomenės sluoksnio rankose" (776). Todėl svarbiausia amžiaus užduotis – „ne atkurti aristokratinę visuomenę, bet išugdyti

laisvę toje demokratinėje visuomenėje, kuri mums duota Dievo" (*Ibid.*).

Tačiau Tocqueville'is nepuolė ginti to, kas atrodė neišvengiama. Jis tikėjo, kad „lygybės principas" kupinas pavojų, gresiančių „žmogaus nepriklausomybei"; iš tiesų „tie pavojai yra patys grėsmingiausi ir netikėčiausiai iš visų tų, kurie mūsų laukia ateityje" (783). Bet šie pavojai, vylėsi jis, nėra neįveikiami. Demokratinėse visuomenėse žmonės „nepakenčia taisyklių" ir „net ima bodėtis pačių pasirinktos padėties pastovumu"; jiems patinka valdžia, jie linkę neapkęsti ją vykdančiųjų ir moka lengvai išsisukti nuo jų gniaužto (*Ibid.*). Visgi jis mėgino patikėti, kad tai nėra esmiškai siaubinga. „Tie instinktai, – įrodinėjo jis, – prasiverš visada, nes juos sąlygoja santvarka, kuri *nežada keistis*. Dar ilgai jie priešinsis bet kokio despotizmo įsigalėjimui ir aprūpins naujais ginklais kiekvieną naują kartą, kuri norės kovoti dėl žmonių laisvės" (*Ibid.*). Tad svarbu turėti tinkamą dabartinės epochos įvykių istorinę perspektyvą ir

labai apdairiai vertinti naujas visuomenes ir santvarkas, pagrįstas pažiūromis, pasiskolintomis iš jau nebesančių visuomenių. Tai būtų neteisinga, nes tos santvarkos, nepaprastai skirdamosi viena nuo kitos, yra nelyginamos.

Būtų neprotinga reikalauti, kad šiuolaikiniai žmonės turėtų dorybių, atsiradusių mūsų protėvių visuomeninėje sanklodoje, nes toji sankloda jau seniai žlugo, drauge į nebūtį nusinešdama visa, kas ten buvo gera ir bloga. [786]

Iš anksto neįmanoma nustatyti, ar beprasidedanti pasaulio būsena bus geresnė, ar blogesnė už ankstesniąją; abi turi savų dorybių ir ydų. Naujųjų ir senųjų laikų žmonės buvo tarsi „dvi žmonijos rūšys, kurių kiekviena turi savų pranašumų ir trūkumų" (*Ibid.*). Tocqueville'is nurodo, jog jo laikais kai kurie žmonės lygybės principe teįstengia įžvelgti tik jo sužadinamas „anarchistines tendencijas". Jiems „nedrąsu vadovautis savo laisva valia; jie bijo patys savęs". Kitų požiūris priešingas: „greta kelio, iš lygybės vedančio į anarchiją, jie galop pastebėjo taką, tarytum neišvengiamai vedantį žmones į vergovę. Jie iš anksto susitaiko su ta neišvengiama vergove ir, praradę viltį būti laisvi, širdies gilumoje jau meldžiasi

netrukus ateisiančiam šeimininkui" (783). Tocqueville'is ieškojo pagrindo abiem požiūriams atmesti. Teisinga ir pakankamai plati istorijos vizija gali atskleisti ir naivaus tikėjimo lygybės principu, ir paikos jo baimės kvailybę. *Apie demokratiją Amerikoje* Tocqueville'is baigė visuomenę primygtinai kviesdamas žiūrėti „į ateitį su tuo išganingu nuogąsčiu, kuris skatina budėti ir kovoti, ir guiti šalin gličią ir vangią baimę, gniuždančią ir sekinančią dvasios jėgas" (*Ibid.*).

§ Reikšmingų istorinių procesų „sintaksė"

Tocqueville'is sakėsi ėmęsis Amerikos demokratijos studijų ne „vien tenkindamas smalsumą", bet veikiau ieškodamas „pačios demokratijos paveikslo, jos polinkių, pobūdžio, jos prietarų ir aistrų; aš norėjau ją pažinti bent jau tiek, kad suvokčiau, ko mums dera bijoti ir tikėtis" (25), ir antra, norėdamas pagrįsti „naują politikos mokslą", kurio „reikia naujam pasauliui" (19). Tikrasis jo objektas buvo laisvės idealas, nuo pat pradžių formavęs pagrindinius Europos kultūrinio gyvenimo, kurį savaip veikė tiek aristokratija, tiek demokratija, bruožus.

Visgi Amerikos demokratiją Tocqueville'is suprato kaip tam tikrą siaubūnę. Anot jo, amerikietiškoji demokratija buvo Vakarų civilizacijos struktūros trūkis, schizma, vienašališkas ir kraštutinis vienos Europoje nuo feodalinės bendruomenės subyrėjimo XVI amžiuje laikų egzistavusios tendencijos išplėtojimas. Amerikiečiai pateikė *gryną* demokratijos *tipą;* čia „pirmąsyk diegdami ligi tol dar nežinomas arba nepritaikomomis laikomas teorijas, jie ketino parodyti pasauliui reginį, kuriam praeities istorija žmonijos dar nebuvo paruošusi" (37). Neišsemiami Amerikos gamtiniai turtai ir tai, kad čia anksčiau nebuvo jokios visuomeninės santvarkos, leido šalutinei Europos minties ir veiksmo tradicijai išaugti ir sužydėti bei atskleisti visą savo tiek kuriamąjį, tiek griaunamąjį laisvės idealo potencialą. Taigi Amerika sudarė tarsi šiltnamio sąlygas visiškai išsirutulioti visuomenės sistemai, dar tik pradėjusiai formuotis „pusiau palaidotoje po žlungančio pasaulio griuvėsiais"

Europoje (784). Betgi kaip tik šie istoriniai ankstesnės visuomenės likučiai leido Europoje sukurti geresnę visuomeninę sistemą negu ta, kuri susiformavo Amerikoje.

Tocqueville'iui rašant antrą *Apie demokratiją Amerikoje* tomą, Amerikos visuomenėje, jo nuomone, ėmė aiškėti tam tikros potencialiai pražūtingos ydos. Labiausia matoma iš jų buvo *keitimosi be raidos* tendencija. Tocqueville'is įžvelgė slogų socialinio ir kultūrinio Amerikos gyvenimo sąstingį, priešinimąsi naujovėms, nepajėgumą *keitimąsi paversti progresu*. Tad, teigė jis, to meto stebėtojui amerikiečių *situacija* pasirodo iš esmės *tokia pat*, kokia buvo prieš du šimtmečius jiems atsikėlus iš Europos. Jį taip pat prislėgė Amerikos gyvenimui būdingas materializmas, ir keletą kartų jis išreiškė būgštavimą, jog Amerikoje gali susiformuoti plutokratija, kuri, griaudama lygybės idealą, nepajėgs atstoti sveikos minties ir veiksmo nepriklausomybės, būdingos ankstyvajai, kūrybingajai Europos aristokratijos fazei.

Potencialią tokių pat pavojų grėsmę Europai atspindėjo Tocqueville'io tvirtinimas, kad Amerikos demokratija anaiptol nėra specifinė „amerikietiška". Kiekvieno amerikietiško gyvenimo aspekto šaknys, tvirtino jis, yra Europoje. Tad, rašė jis, „atidžiai ištyrę socialinę ir politinę Amerikos situaciją, o prieš tai išstudijavę jos istoriją, mes visiškai įsitikintume, jog nėra nė vienos pažiūros, nė vieno papročio, nė vieno įstatymo, galiu net sakyti, nė vieno žinomo įvykio, kurio nepaaiškintų [europietiška] šios nacijos kilmė (40). Amerikietiško gyvenimo statiškumą jis taip pat didžia dalimi aiškino tuo, jog Amerika stokojo „demokratiškos revoliucijos tradicijos", periodiškai kritikuojančios ir pervertinančios įsigalėjusią visuomenės sistemą bei puoselėjančios progresyvios jos transformacijos impulsą (470).

Būtent ši revoliucinės tradicijos stoka iš tikrųjų skyrė Amerikos visuomenės gyvenimą nuo Europos. Amerikoje demokratinis idealas buvo paprasčiausiai *įtvirtintas*, o Europoje šis idealas turėjo *įsitvirtinti, nugalėdamas aristokratijos* priešinimąsi ir įveikdamas *centralizuotą valstybę*, vienodai priešišką tiek aristokratijai, tiek demokratijai. Šis priešinimasis kai kuriuos aristokratinės kultūros segmentus privertė priimti demokratinį idealą, dėl to lygybės principas ir

revoliucinis impulsas susiliejo ir taip susiformavo demokratinės revoliucijos tradicija, Europai teikianti progresyvios transformacijos potencialą, kurio trūksta Amerikos demokratijai. Tad jei siekiant suprasti Amerikos istoriją užtenka apsvarstyti tik du veiksnius (pagrindinius bruožus teikiantį visuomenės idealą ir jo raidos gamtinę aplinką), Europos istorijai suprasti reikia studijuoti keturis veiksnius, būtent: aristokratinį visuomenės idealą, demokratinį visuomenės idealą, centralizuotą valstybę ir revoliucijos tradiciją. Tad galutinė analizė Amerikos dramą parodo esant vien tik žmonių kovą su gamta, siekiant įtvirtinti lygybės principą – todėl beviltišką kovą, tuo tarpu Europos drama iš esmės sociopolitinė, įtraukianti prieštaringas visuomenės sampratas, valstybės valdžią, jas peržengiančią ir joms priešišką, naudojančią jas savo naudai, ir revoliucinę tradiciją, savo ruožtu priešišką valstybės valdžiai ir periodiškai ją sugriaunančią laisvės idealo vardan. Kitaip sakant, europietiška, priešingai nei amerikietiška, drama turėjo visas tikros tragedijos sudedamąsias dalis.

§ Amerikos istorijos „semantika"

Visa tai išdėstyta pirmuosiuose antro *Apie demokratiją Amerikoje* tomo skyriuose. Juose pagrindinius tiek Amerikos, tiek Europos demokratinės minties principus Tocqueville'is pasekė iki pat XVI amžiaus religinių reformatorių. Bet jis nurodė, kad nepriklausomo sprendimo ir kritikos dvasia buvo Europoje toliau plėtojama – nuo Lutherio per Descartes'ą iki Voltaire'o, o Amerikoje ši dvasia degeneravo iki bendros nuomonės pripažinimo. Tad Europoje egzistavo demokratinė *filosofinė* tradicija, maitinusi ir rėmusi revoliucinę kultūros, politikos, religijos tradiciją, tuo tarpu Amerikoje vargu ar iš viso egzistavo kokia nors filosofijos tradicija ar buvo domimasi filosofija. Iš religinių įsitikinimų gimusi Amerikos visuomenė krikščionybės dogmas priėmė „nekritiškai" ir lygiai buvo priversta „taip pat pritarti ir gausybei moralinių tiesų, iš jų kilusių ir jomis pagrįstų" (470). Europoje, priešingai, ir filosofijos, ir revoliucijos raidą skatino aristokratinių klasių ir centralizuotos

valstybės priešinimasis lygybės principui. Šitaip buvo palaikoma gyva ir spekuliatyviosios savikritikos tradicija, ir kritikos revoliuciniu *veiksmu* tradicija. O jos teikė galimybę sukurti naują visuomenę, kuri, nors iš principo egalitarinė, vis tiek propagavo minties ir veiksmo individualizmą, kurio stokota Amerikoje.

Todėl galiausiai Amerika teparodo tik tam tikrą groteskišką *vienos* europietiškos laisvės tradicijos *pusės* raidą. Europos civilizacija susiformavo iš dviejų socialinių idealų (aristokratinio ir demokratinio) ir dviejų politinių tendencijų (centralizuotos valstybės ir revoliucijos) konflikto. Amerikos civilizacijai, priešingai, trūko demokratinius idealus atsveriančio aristokratinio visuomenės idealo ir valstybės centralizaciją atsveriančios revoliucijos tradicijos. Tad pagrindinį pavojų Amerikos laisvei ateityje kelia galima valstybės centralizacijos principo ir demokratinio visuomenės idealo sąjunga, galinti sukurti daugumos tironiją (473). Europoje aristokratinės nepriklausomybės ir revoliucijos tradicijos galėjo kontroliuoti demokratinių idealų raidą; ta kontrolė galėjo būti ir kenksminga, ir naudinga priklausomai nuo jos taikymo. Tad Tocqueville'is savo amžininkams Europoje nurodė: „Šiuolaikinėms tautoms nevalia priešintis lygybės įsigalėjimui savo kraštuose, tačiau tik nuo jų priklauso, kur juos nuves lygybė: į laisvę ar vergovę, į švietimą ar barbarybės amžių, į klestėjimą ar skurdą" (787).

Tad Tocqueville'io apmąstymuose apie Ameriką mažai ką būtų galima laikyti nepagrįstomis pagyromis ir daug ką galima laikyti kritika. Jo požiūris į ją buvo kraštutinai ironiškas. Jis pakilo virš jos, teisė ją įvairiais požiūriais ir kartu matė ją kaip sąlygų ir procesų kompleksą, mažai teduodantį vilties, kad ji sukurs ką nors vertinga visai žmonijai. Amerikos istorijai Tocqueville'is suteikė ne romantiško kilimo ir net ne tragiško iškilimo ir nuopuolio, kurio metu protagonistas per savo kančias įgyja žinojimą, siužetą. *Amerikietiška demokratijos forma* – kitaip sakant, visiškas tironiškų impulsų neribojimas, – ilgainiui gali duoti tik graudžių rezultatų.

Be abejonės, Tocqueville'is mums priminė, kad tautas valdo ne vien tik „kokios nors nenugalimos ir neprotingos jėgos, kylančios iš ankstesnių įvykių, iš tautos charakterio, iš jos krašto dirvožemio ir klimato". Tikėjimą tokiais deterministiniais principais Tocqueville'is

demaskavo kaip „klaidingą ir niekšišką", „tegalintį sukurti silpnus žmones ir silpnadvases tautas". Nors Apvaizda žmoniją sukūrė nevisiškai nepriklausomą ar tobulai laisvą, galima įsivaizduoti *laisvės sritį*, kurioje žmogus yra pats sau šeimininkas. Istoriko užduotis – parodyti, kad nors „aplink kiekvieną žmogų ji [Apvaizda] nubrėžia lemties ratą, kurio nevalia peržengti", vis dėlto „tame rate žmogus yra laisvas ir stiprus, tokios pat yra ir tautos" (*Ibid.*). Bet Tocqueville'is paliko labai maža pagrindo daug tikėtis iš Amerikos ateities ar iš demokratijos ateities; turbūt būtent dėl to šiame krašte antroje XIX amžiaus pusėje jo darbais nebuvo domimasi. Millis atpažino šį esminį Tocqueville'io minties priešiškumą demokratijai, ir nors gyrė jo gilias istorines įžvalgas ir sociologines pastabas, neigė šio prancūzų aristokrato samprotavimų tiek apie Amerikos, tiek apie Europos demokratijos ateitį išvadų pagrįstumą.

§ Europos istorijos drama

Europos civilizacijos dramos atžvilgiu Tocqueville'is tikėjo gyvenąs paskutinėje pirmojo, aristokratinio, veiksmo scenoje ir Amerikoje matąs vieną iš galimų brėkštančio antrojo, demokratinio, veiksmo padarinių. Jo tikslas buvo parodyti, kad Europoje šis veiksmas gali būti suvaidintas veikiau su komiška, nei su tragiška atomazga. Jo Amerikos demokratijos studija turėjo ne vien tik būti hipotetinis kitos Europos epochos aprašymas, bet ir padėti Europai išvengti monolitinės demokratijos likimo.

Vakarų civilizacijos, tokios, kokią jis ją matė savo metu, situacija buvo skilimas arba schizma: vienoje Atlanto pusėje – Amerikos monstras, kitoje – prieštaringų idealų draskoma ir nepajėgianti iš jų pasirinkti Europa, nepasitikinti savo jėgomis, nežinanti savo galimybių atsinaujinti, svyruojanti, neryžtinga, abejojanti. Nustatęs Amerikos visuomenės diagnozę ir prognozuodamas jos neišvengiamą išsigimimą į minios tironiją, Tocqueville'is ėmėsi analizuoti Europos visuomenę, nustatyti, kokios jos tūkstantmetės tradicijos gyvos ir kokios jau mirusios, ir numatyti jos ateities perspektyvas. Savo *Senajame režime ir revoliucijoje*, pirmoje suplanuotos daugia-

tomės revoliucijos įtakos europietiškai visuomenei studijos knygoje, jis ketino ginti aristokratinės kultūros idealus. Knygos strategija buvo tokia pati kaip veikalo *Apie demokratiją Amerikoje*, bet taktika kiek skyrėsi. Amerikietiškos demokratijos studija buvo mesta statiškam Luji Pilypo laikų Prancūzijos pasauliui kaip ir demokratijos baimės ir beatodairiško atsidavimo jai atsvara. Ji buvo skirta reakcionierių būgštavimams numalšinti, parodant demokratijos būdingumo Europos istorijai mastą, o kartu – radikalų entuziazmui sutramdyti, atskleidžiant Naujajame pasaulyje susiformavusios grynos demokratijos ydas. *Senasis režimas ir revoliucija* turėjo panašią dvilypę užduotį. Viena vertus, knyga švelnino demokratų entuziazmą, parodydama, jog jiems brangi revoliucijos tradicija pati yra aristokratinės visuomenės kūrinys ir jog (ironiška) revoliucija buvo socialinės sistemos, kurią ji bandė nuversti, produktas. Antra vertus, jis (ironiškai) pabrėžė senosios ir naujosios tvarkos tęstinumo elementus, ypač centralizuotos valstybės augimą, grasinusį lygybės principui, vardan kurio kovojo revoliucionieriai. Visą knygą persmelkia įsitikinimas, kad istorijos laikrodis nebegali būti atsuktas atgal į senesnius laikus, o troškimas jį atsukti būdavo užgniaužiamas tik dingtelėjęs Tocqueville'io mintyse. Bet veikalas šaltakraujiškai įvertino kainą, kurią žmonės turi sumokėti už egalitarizmą, ir vertė įsisąmoninti žmonijos kultūros nuostolius, kurių pareikalaus laimėjimai, pasiekti visuomenei progresuojant egalitarizmo kryptimi.

§ *Liberalus požiūrio taškas, konservatyvus tonas*

Senojo režimo ir revoliucijos įvade Tocqueville'is rašė, kad jo knyga skirta „išsiaiškinti, kokiais atžvilgiais [dabartinė visuomenės sistema] panaši į ankstesnę visuomenės sistemą ir kokiais nuo jos skiriasi, ir nustatyti, kas buvo prarasta ir kas buvo laimėta šio milžiniško socialinio pasikeitimo metu" (xi). Jis nurodė:

> Kiekvieną kartą mūsų protėviuose radęs kurią nors iš tautai gyvybiškai svarbių, bet dabar visiškai išnykusių dorybių – sveikos nepriklausomybės dvasią, dideles ambicijas, tikėjimą savimi ir reikalu – aš jas praleisdavau.

Lygiai taip pat, kiekvieną kartą aptikęs pėdsakus kurios nors iš ydų, sugriovusių senąją tvarką ir tebedarkančių valstybę, aš jas pabrėždavau, mat anksčiau jų pagimdytų blogybių šviesoje mes galime užkirsti kelią žalai, kurią jos dar gali padaryti. [xii]

Čia ir vėl aišku, kad senojo režimo studijos tikslas neturėjo būti vien tik istorinės rekonstrukcijos pratybos; jos užduotis buvo padėti Tocqueville'io amžiui išsivaduoti nuo bevaisio įsiūčio praeities įvykių atžvilgiu ir tokio pat bevaisio nekritiško pasitenkinimo dabarties laimėjimais. Jo požiūrio taškas akivaizdžiai buvo liberalus, bet tonas konservatyvus. Jo nusiteikimas, nors apsimestinai objektyvus ir nešališkas, svyravo tarp tragiško neišvengiamybės pripažinimo ir ironiško senosios tvarkos pasišventėlių raginimo žiūrėti savo pačių svarbiausių interesų ir veikti atitinkamai.

Revoliuciją Tocqueville'is parodė esant ne kokio nors neišvengiamo metaistorinio proceso produktą ir ne vienintelę lemtą ateities galimybę. Priešingai, tvirtino jis, ji yra *žmogiško pasirinkimo* iš gamtos ir specifinių sąlygų pasiūlytų alternatyvų padarinys. Kaip ir pats senasis režimas, Revoliucija buvo istorinis įvykis; tai buvo *tolima praeitis*, turinti savitą išraišką ir gyvenimo stilių, savas apgailėtinas ydas ir savas puoselėtinas dorybes. Kaip ir senasis režimas, Revoliucija turėjo savas priežastis įvykti, savas priežastis baigtis ar įgyti tokią formą, kokią ji įgavo ją išgyvenusių žmonių protuose. Bet tai, kaip senasis režimas perėjo į naująjį, Tocqueville'is siekė parodyti ne dialektiškai, bet kataklizmiškai, per procesą, kurio metu žmogaus sąmonė susitaiko su savo pačios socialinės egzistencijos sąlygomis, *nepaisant* įvairių perėjimo dramoje dalyvaujančių veikėjų specifinių intencijų.

Tad *Senasis režimas ir revoliucija* yra esė apie išsaugojimą. Tocqueville'io tikslas buvo ne sugrąžinti Europą į ankstesnius laikus ar sulaikyti dabartį, bet demokratinę ateitį paversti laisvesne, žmogiškesne ateitimi. Bet šią žmogiškesnę ateitį jis suvokė visų pirma aristokratiškai. Garsiuosiuose Burke'o komentaruose Tocqueville'is aiškiai išreiškė savo tikslą:

„Jūs norite ištaisyti savo valdžios piktnaudžiavimus, – sakė [Burke'as] prancūzams, – bet kam išradinėti naujoves? Kodėl gi negrįžus prie savo senų tradicijų?" [...] Burke'as neįstengė suprasti, jog tai, kas vyksta prieš

jo akis, yra revoliucija, kurios tikslas būtent ir yra panaikinti „senąją bendrąją Europos teisę", ir jog jau nebeįmanoma kalbėti apie laikrodžio atsukimą atgal. [21]

Revoliucija privertė suabejoti „visa visuomenės sistema"; tai buvo prancūzų tautos pastanga „nutraukti ryšius su praeitimi, padaryti savo gyvenime pjūvį ir sutverti neperžengiamą bedugnę tarp to, kas jie buvo, ir to, kas jie norėjo būti, ir tai buvo padaryta" (vii). Bet svarbu tai, kad ši pastanga liko neįgyvendinta, ir tyrimas parodys, kad „nors ir kokia radikali ji buvo, Revoliucija pakeitė kur kas mažiau, nei paprastai tikima" (20). Tačiau tai, kad pastanga visiškai nutraukti ryšius su praeitimi buvo nesėkminga, negali būti pateikta kaip argumentas prieš Revoliuciją. Mat, net jeigu Revoliucija ir nebūtų įvykusi, Tocqueville'io nuomone,

Senoji visuomenės sistema anksčiau ar vėliau visur būtų subyrėjusi. Vienintelis skirtumas būtų toks, jog, užuot staiga brutaliai sugriuvusi, ji būtų byrėjusi po truputį. Viena griūtimi, be perspėjimo, be perėjimo ir be gailesčio, Revoliucija įvykdė tai, kas turėjo įvykti bet kokiu atveju, net jei ir palaipsniui. [*Ibid.*]

Tocqueville'iui atrodė, kad Revoliuciją įmanoma suprasti tik kaip aukštesnės istorijos, bet būtent Prancūzijos istorijos, logikos apraišką: „Ji buvo neišvengiamas ilgo brendimo periodo padarinys, ūmus ir staigus proceso, kuriame įvairiais būdais dalyvavo šešios kartos, užbaigimas." Taigi Revoliuciją Tocqueville'is pateikė kaip senojo režimo „vidinę realybę", „esatį ant slenksčio" (*Ibid.*). Toli gražu radikaliai nenutraukusi ryšių su praeitimi, kaip kad norėjo jos vadai – ir kaip tikėjo jos priešai, – Revoliucija iš tikrųjų buvo „*natūralus* būtent tos visuomenės santvarkos, kurią ji taip skubėjo sugriauti, padarinys". Taip įsivaizduojama Revoliucija buvo nei dieviškas, nei velniškas, bet esmiškai istorinis *įvykis* – kitaip sakant, praeities produktas, teisėta dabartis ir būtinas bet kokios Europos ateities tvarkymo elementas. Tad kol dauguma jo amžininkų, liberalų ir konservatorių, jau beveik ėmė sutarti, kad bet kokio masių „pasileidimo", o ypač pasileidimo revoliucijos metu, padariniai būna be išimties ydingi, Tocqueville'is ir toliau kaip realistas gerbė tiek revoliuciją, tiek mases: visų pirma dėl to, kad jos

egzistavo (ir todėl reikėjo su jomis skaitytis), o antra – dėl to, ką jos atskleidžia apie žmones apskritai bei apie visų klasių individų ir socialinių sistemų, sukurtų jų poreikiams tenkinti, santykius.

§ *Ironiška tragiško konflikto perspektyva*

Senojo režimo ir revoliucijos protagonistas buvo pats senasis režimas, įstrigęs tarp sunkaus savo paties praeities slogumo ir žinojimo, kokių pakeitimų reikia jo tolimesniam išlikimui. Būtų per stipru sakyti, jog Tocqueville'is iš tiesų personifikavo senąjį režimą ir pavertė jį tragišku savo pasakojimo herojumi, bet senojo režimo dilema vis dėlto turi tam tikrų karaliaus Lyro dilemos bruožų. Monarchiją ir ją palaikančias institucijas Tocqueville'is vaizdavo nežinančias, kurią iš dviejų logikų pasirinkti: valstybės centralizacijos ar žmogiškų aspiracijų logiką. Jis parodė, kaip senasis režimas išbandė keletą reformų, siekdamas pagerinti visų klasių žmonių gyvenimo sąlygas, ir kaip kartkartėmis jo siūlomos reformos virsdavo niekais dėl prieštaringų režimo veiksmų įvairių socialinės santvarkos dalių atžvilgiu; kaip, vykdant kokią nors reformą, ji vien tik skatindavo kitų reformų poreikį, o ne patenkindavo klasę ar grupę, kurios interesų vardan jos buvo imtasi. Revoliucijos išvakarėse Prancūzija buvo tapusi prieštaravimų ir paradoksų tinklu, sukėlusių vieningą žmonių priešiškumo socialinei sistemai jausmą, kurį numalšinti tikriausiai galėjo tik bandymas visiškai atsinaujinti.

> Viena vertus, [tai] buvo tauta, kurioje kasdien vis labiau plito turto ir prabangos meilė; antra vertus, valdžia, nuolat kurstydama šią aistrą, tuo pačiu metu ją gniaužė – ir šiuo lemtingu nenuoseklumu pasirašė sau nuosprendį. [179]

Daugelį amžių, rašė Tocqueville'is, prancūzai jautė

> įsisenėjusį ir nesuvaldomą troškimą sugriauti visas nuo viduramžių išlikusias institucijas ir, išvalius dirvą, sukurti naują visuomenę, kurioje žmonės būtų kiek įmanoma panašūs, o jų socialinis statusas – lygus, ir būtų atsižvelgiama vien tik į įgimtus individų skirtumus. Kita juos užvaldžiusi aistra, naujesnė ir ne taip įsišaknijusi, buvo troškimas ne tik gyventi vienodomis sąlygomis, bet ir būti laisviems žmonėms.

Baigiantis senajam režimui, šios abi aistros buvo vienodai nuoširdžios ir atrodė vienodai veiksmingos. Prasidėjus Revoliucijai, jos suartėjo, suvienijo jėgas, sudarė koaliciją, sustiprino viena kitą ir revoliucinį tautos įkarštį įkaitino iki akinamos liepsnos. [208]

Šitaip pateikta, Revoliucija tapo žmogiškos sąmonės ir socialinės sistemos konflikto produktu; savo bendriausia prigimtimi ji išreiškė pateisinamą pastangą atstatyti, viena vertus, minties ir jausmo, antra vertus – teisinių ir politinių institucijų harmoniją. Ji nebuvo nei grynai dvasinių, nei grynai materialių faktorių produktas; taip pat ji nebuvo ir kokios nors savarankiškos metaistorinės galios apraiška. Pagrindinė Revoliucijos priežastis buvo *staigus* dalies prancūzų *suvokimas*, kad jų idealūs siekiai jau nebedera su socialine sistema, jiems tinkamai tarnavusia du šimtmečius.

Didžia dalimi šis sąmonės atsiskyrimas nuo visuomenės, rašė Tocqueville'is, buvo intelektualų senojo režimo kritikos rezultatas. Dėl jų utopinių vizijų masės susvetimėjo socialinės santvarkos, pretenduojančios būti joms tinkamiausia, atžvilgiu. Tad:

šalia tradicinės ir pašlijusios, jei nesakyti chaotiškos, tuometinės socialinės sistemos žmonių protuose laipsniškai formavosi menama ideali visuomenė, kurioje viskas paprasta, vienoda, darnu, teisinga ir racionalu tikrąja šio žodžio prasme. Būtent ši tobulos Valstybės vizija uždegė masių vaizduotę ir po truputėlį jas nutolino nuo čia ir dabar esančios tikrovės. Nusigręždamos nuo tikro aplinkinio pasaulio, jos įsisvajojo apie kur kas geresnį, kol galiausiai dvasiškai ėmė gyventi idealiame, rašytojų išgalvotame pasaulyje. [176]

Šis utopizmas buvo nepagrįstas, teigė Tocqueville'is, ne todėl, kad senasis režimas nebuvo chaotiškas (nes jis toks buvo), bet todėl, kad objektyvi prancūzų padėtis paskutiniaisiais metais prieš Revoliuciją buvo kur kas geresnė nei daugelį dešimtmečių po Revoliucijos. „Lyginamosios statistikos studijos, – rašė Tocqueville'is, – aiškiai rodo, jog nė vieną dešimtmetį po Revoliucijos mūsų nacionalinė gerovė nežengė pirmyn tokiais dideliais žingsniais, kaip tais dviem dešimtmečiais prieš Revoliuciją" (174). Situacija buvo „paradoksali" tuo, kad šis gerovės kilimas kenkė jį skatinusiam režimui. Tad būdingu stiliumi Tocqueville'is nurodė:

Tikėjimas, jog tautos didybė ir galia yra vien tik jos valdymo aparato produktas, yra, švelniai tariant, bent jau trumparegiškas; kad ir koks tobulas būtų tas aparatas, jo varomoji jėga yra svarbesnė. Tereikia pažvelgti į Angliją, kurios konstitucinė sistema yra nepalyginti komplikuotesnė, griozdiškesnė ir keistesnė nei šiuolaikinės Prancūzijos. Bet ar yra kita valstybė Europoje, kurios nacionalinė gerovė didesnė; kur platesnė, įvairesnių formų ir taip apsaugota privati nuosavybė; kur individo klestėjimas ir stabili visuomenės sistema yra tokios geros sąjungininkės? Tai – ne kokių nors specialių įstatymų, bet veikiau dvasios, gaivinančios visą Anglijos konstituciją, nuopelnas. Tai, kad kai kurie organai gali būti ydingi, mažai ką reiškia, kai visa valstybė tokia gyvybinga. [175]

Paskui jis nurodė prieš Revoliuciją „nuolat augusios Prancūzijos gerovės" pasekmes liaudžiai. Ši auganti gerovė „visur pažadino nepasitenkinimo dvasią", įrodinėjo jis. „Plačioji publika darėsi vis priešiškesnė kiekvienai senajai institucijai ir vis labiau nepatenkinta; iš tikrųjų vis labiau aiškėjo, jog tauta artėja prie revoliucijos" (*Ibid.*).

Toliau Tocqueville'is svarsto atskirų regionų socialinę padėtį, Centrinę Prancūziją, kur reformų reikalavimas senąjį režimą suardė greičiausiai, priešpriešindamas toms Prancūzijos sritims, kur griežčiausiai buvo laikomasi praeities metodų, ir nurodydamas, jog „būtent tose Prancūzijos dalyse, kur situacija labiausiai pagerėjo, liaudies nepasitenkinimas pasiekė aukščiausią laipsnį" (176). Tęsdamas jis aiškino:

Tai gali pasirodyti nelogiška, bet istorijoje gausu tokių paradoksų. Mat revoliucijos kyla ne visuomet tada, kai blogi reikalai tampa dar blogesni. Priešingai, dažniau atsitinka taip, kad tauta, kuri ilgą laiką neprotestuodama taikstėsi su engėjišku valdymu, pajutusi, jog valdžia mažina spaudimą, griebiasi prieš ją ginklų. Taigi Revoliucijos nuversta socialinė santvarka beveik visuomet būna geresnė nei ankstesnė, ir patirtis mus moko, kad, apskritai kalbant, blogai valdžiai pražūtingiausias momentas būna tuomet, kai ji stengiasi pataisyti savo metodus. Tik ištobulintas valstybės valdymo menas gali padėti Karaliui išgelbėti sostą, kai po ilgo engimo periodo jis imasi gerinti savo valdinių dalią. Skriauda, atrodžiusi neatlyginama, iškentėta taip ilgai ir kantriai, ima rodytis nebepakeliama, kai tik žmonių protus užvaldo galimybė ją panaikinti. Mat vien jau faktas, kad kai kurie piktnaudžiavimai buvo atitaisyti, atkreipia dėmesį į kitus, o šie pasirodo dar labiau erzinantys; žmonės kenčia gal ir mažiau, bet jų jautrumas paaštrėja. Feodalizmo galios pa-

kilimas neįkvėpė tiek neapykantos, kiek jo žlugimo išvakarės. Valdant Liudvikui XVI nereikšmingiausi kaprizingos valdžios krimstelėjimai kėlė daugiau pasipiktinimo nei visiškai despotiškas Liudviko XIV valdymas. Trumpas Beaumarchais įkalinimas Paryžių sukrėtė labiau nei dragūnų siautėjimas 1685 metais.

1780 metais jau negalėjo būti nė kalbos apie Prancūzijos smukimą; priešingai, rodės, jos padėties gerėjimui nėra ribų. Kaip tik tuo metu teorijos apie žmogaus sugebėjimą tobulėti ir nuolatinį progresą tapo madingos. Prieš dvidešimtį metų nebuvo jokios ateities vilties; 1789 metais dėl jos nebuvo nerimaujama. Apsvaigę nuo iki tol nesvajotos laimės perspektyvos, žmonės liko akli jau įvykusiam pagerėjimui ir troško paskubinti įvykius. [177]

Šia pastraipa siūloma visuomeninės kaitos dėsnių samprata panaši į aptinkamą graikų tragedijoje; pagal šiuos dėsnius tie, kurių situacija gerėja, turėtų tikėtis baisios nelaimės, paprastai ištinkančios peržengus savo ribotas galimybes suprasti pasaulį ar matyti jį ir save pačius „realistiškai". Tuo pačiu metu Tocqueville'is pasitelkė organicistinę metaforą senojo režimo galioms ir jėgoms, jį apvylusioms išbandymo metu, apibūdinti.

Atrodytų, jog visose žmogiškose institucijose, kaip ir žmogaus kūne, yra slaptas energijos šaltinis, pats gyvenimo principas, nepriklausomas nuo įvairias išgyventi reikalingas funkcijas vykdančių organų; ir kai ši gyvybinė energija išblėsta, visas organizmas sugniūžta ir nusilpsta, ir nors organai, rodos, funkcionuoja kaip ir anksčiau, jie nebedirba jokiems naudingiems tikslams. [79]

Kai šis „slaptas energijos šaltinis" išseko, senajam režimui liko tik kelias į susinaikinimą; kad ir ką jis darė, tai galėjo prisidėti tik prie jo mirties. Pačios jo pastangos pagerinti savo padėtį tik skaldė visuomenę, o žmonės natūraliai linkę prieš tai maištauti.

Buržuazija visiškai atsiskyrė nuo kilmingųjų, o valstiečiai – nuo jų abiejų; panaši diferenciacija įvyko ir visų šių trijų klasių viduje, nes kiekviena iš jų suskilo į daugelį smulkių, viena kitos atžvilgiu beveik visiškai uždarų grupelių; neišvengiama šio proceso pasekmė buvo tai, kad nors tauta atrodė homogeniška visuma, jos dalys jau nebesilaikė vienybės. Neliko nieko, kas galėtų trukdyti centrinei valdžiai, bet drauge ir nieko, kas galėtų ją paremti. Būtent todėl grandiozinis mūsų Karalių pastatytas statinys buvo pasmerktas subyrėti kaip kortų pilaitė, vos tik jį rėmusioje socialinėje santvarkoje prasidėjo neramumai.

O taip apibendrinęs, Tocqueville'is ironiškai nurodė, kad jo karta iš šios patirties nieko nepajėgė pasimokyti:

> Kaip paaiškėjo, ši tauta, kuri vienintelė, rodos, mokėsi išminties iš savo ankstesnių valdovų klaidų ir nesėkmių, nepajėgė, taip veiksmingai nusikračiusi jų valdžios, atsikratyti klaidingų įsitikinimų, blogų įpročių ir pražūtingų tendencijų, kurių jai jie suteikė ar leido priimti. Kartais iš tiesų mes matome, kaip ji, naudodamasi savo laisve, atskleidžia vergišką mentalitetą ir taip nepajėgia savęs valdyti, kaip kadaise nesileido valdoma savo valdovų. [137]

Šios pastraipos atskleidžia Tocqueville'io sugebėjimą ramiai, pasitikint savimi pereiti nuo ekonominių prie socialinių, politinių, psichologinių veiksnių, juos visus aptariant kaip skirtingus vieno istorinio proceso aspektus, suteikiant kiekvienam iš jų tinkamą svorį ir iš principo nė vieno jų neatmetant kaip veikiančios jėgos. Vis dėlto jas ženklina prielaidos, jog individo veiksmai yra tik klasinės priklausomybės išraiška, metodologiškai ribojanti išankstinė nuomonė, kad žmogaus prigimtis yra statiška, klasinis lojalumas ir ideologiniu pagrindu teikiama pirmenybė. Tocqueville'is skelbėsi pakilęs virš kovos; taip iš tiesų ir buvo. Bet jis jokiu būdu nebuvo stebėtojas, simpatizuojantis visoms į kovą įsivėlusioms jėgoms. Veikiau jis tapo nešališku asmenų, veikiamų jėgų ir situacijų, apie kurias jie neturėjo jokio supratimo, teisėju.

§ Ironiška revoliucinės dramos atomazga

Tačiau tuo pat metu Tocqueville'is perėjimą nuo to, kas sena, prie to, kas nauja, pristatė kaip procesą, kuriame *blogiausi* praeities elementai bus išsaugoti kaip pasiektos dabarties aspektai. Kaip Michelet ir Ranke, Tocqueville'is atrado tęstinumo gijas, jungusias jo paties epochą su senojo režimo amžiumi. Bet šį tęstinumą sudarė abejotinos vertės palikimas: jis susidėjo iš valstybinės centralizacijos tendencijos ir lygybės meilės. Nelaimei, nurodė jis, šie du veiksniai vienas kitam *neprieštarauja*. Prancūzų tauta, tvirtino jis, yra linkus pakęsti bet kokios valdžios „įpročius ir principus, kurie iš tiesų

yra despotizmo įrankiai", kol ta valdžia „yra palanki ir pataikauja jos lygybės troškimui" (210).

Kita, plonesnė gija, jo manymu, turėjusi jungti dabartį su praeitimi, buvo tai, ką Tocqueville'is pavadino „laisvės troškimu" (*Ibid.*). Valstybės centralizacijos ir lygybės meilės principas gyvavo be pertrūkio ir stiprėjo, o laisvės troškimas silpo ir nyko: „Keletą kartų tuo laikotarpiu, besitęsiančiu nuo Revoliucijos protrūkio iki mūsų laikų, matome, kaip atgimstantis laisvės troškimas palūžta ir sugrįžta vien tik tam, kad dar kartą numirtų ir vėl sužibėtų dabar" (*Ibid.*). Nei valstybės centralizacija, nei lygybės meilė neturėjo būtinai puoselėti laisvės troškimo, pirmoji dėl akivaizdžių priežasčių, o antroji – dėl to, kad jos garbintojai dažniausiai būna fanatiški, užsispyrę ir dažnai „aklai pasirengę bet kokioms nuolaidoms visų ją patenkinančių atžvilgiu" (*Ibid.*).

Kurgi tuomet glūdi ateities laisvės viltis? Tocqueville'is skelbėsi ją radęs pačiame *anomaliame* prancūzų būde – būde, pagimdžiusiame ir palaikiusiame revoliucinę tradiciją:

> Atrodo vargiai įmanoma kada nors egzistavus kitą tokią tautą, tokią kupiną kontrastų ir taip puolančią į kraštutinumus visuose savo veiksmuose, taip stipriai besivadovaujančią emocijomis ir taip mažai nustatytomis taisyklėmis, visuomet besielgiančią geriau arba blogiau, nei iš jos tikimasi. Kartą ji pakyla virš žmonijos normos, o kitą – nusmunka žemiau jos. [...] Kol niekas negalvoja priešintis, [prancūzą] galima vesti už virvutės, bet vos tik kyla revoliucinis judėjimas, nieks negali jam sutrukdyti jame dalyvauti. [...] Tad prancūzai yra ir puikiausia, ir sykiu pavojingiausia iš Europos tautų, tinkamiausia tapti kitų tautų susižavėjimo, neapykantos, užuojautos ar baimės – bet ne abejingumo – objektu. [210–211]

Nenuspėjami, be galo įvairialypiai ir į kraštutinumus linkę prancūzai yra tikra amerikiečių priešingybė, ir Tocqueville'is nepaliko jokių abejonių, kad jis matė daug jų girtinų bruožų. Bet jis neapdovanojo prancūzų dieviško paslaptingumo bruožais, kaip kad Michelet. Anomali prancūzų tautos prigimtis turėjo savo įžvelgiamas istorines priežastis, kai kurias jų Tocqueville'is išdėstė *Senajame režime ir revoliucijoje*. Bet prancūzus jis laikė *revoliucinės tradicijos*, galinčios išgelbėti Europą nuo anarchijos ir tironijos, sergėtojais *par excellence*. Ši tradicija galėjo ištirpinti ekstremalių

egalitarizmo formų ydas, atsverti besaikę politinę centralizaciją, nukenksminti bet kokias paskatas grįžti į praeitį arba likti patenkintiems dabartimi ir kuo geriausiai užtikrinti nenutrūkstamą žmonių laisvėjimą ateityje.

§ Pastanga pasipriešinti ideologinei ironiškos perspektyvos potekstei

Tvarką Tocqueville'is vertino labiau nei laisvę, bet jis niekada neleido savo tvarkos meilei pasirodyti kaip reikšmingam argumentui priešintis socialiniams pokyčiams, kaip kad anksčiau Burke'as, o hegeliška teisė – paties Tocqueville'io laikais. Tiesą sakant, asmeninį Tocqueville'io susižavėjimą moraline Hegelio filosofija labai sumenkino tai, jog keliaudamas po Vokietiją 1854 metais jis pamatė, kaip „valdančios galybės" Prūsijoje naudoja Hegelio mintis. Tais metais rašytame laiške jis nurodė, kad tuometinės hegelizmo interpretacijos „tvirtina, jog, politiniu požiūriu, visiems įsitvirtinusiems faktams reikia paklusti kaip teisėtiems ir jog pakanka jau pačių jų egzistavimo aplinkybių, idant paklusnumas jiems taptų pareiga" (*Memoir*, II, 270). Trumpai sakant, hegelizmas – toks, kokį Tocqueville'is aptiko praėjus ketvirčiui amžiaus po Hegelio mirties, – iš *status quo*, atrodė, darė dievybę. Ir tai žeidė Tocqueville'io įsitikinimą apie esminį visa ko istoriškumą, žmonių teisę teisti viską, kas paveldėta iš praeities, ir perdirbti tai atsižvelgiant į pasikeitusias aplinkybes ir žmonių poreikius. Jo draugo Gobineau rasistinės doktrinos jam atrodė taip pat atstumiančios, tik dėl kitos priežasties. Gobineau tolimą, mitinę praeitį pavertė dievybe, tokia pat tironiška, kaip ir „hegelizuota" Prūsijos dabartis.

Ironiška vėlyvosios Apšvietos istoriografija nenunyko perėjus į „Audros ir veržimosi" ir romantizmo periodą; ji tiesiog buvo nustumta į antrąjį planą. Ironiška istorijos samprata grindžia antirevoliucines de Maistre'o raudas, skausmingus Chateaubriand'o apmąstymus apie nuo krikščioniško tikėjimo atsimetusią Europą, naująją Kierkegaardo ortodoksiją, Stirnerio nihilizmą ir Schopenhauerio filosofiją, kuri didžia dalimi yra ne kas kita, kaip ironiškas

atsakas į Hegelio komiško siužeto suteikimą visam pasaulio procesui. Bet ironiškam požiūriui į istoriją nepavyko įsitvirtinti kaip rimtai romantinio ir komiško požiūrių alternatyvai iki pat antrosios XIX amžiaus pusės, kai, kaip ir pati Schopenhauerio filosofija, ji tapo tokių istorikų kaip Michelet ir Ranke „naivumo" ir sąvokų pernelyg sąlygotos Marxo ir Engelso „istorijos filosofijos" alternatyva. „Realizmo", būdingo Europos akademiniam mokslui, menui ir literatūrai po 1848–1851 metų revoliucijų, atmosferoje ironiška istorijos perspektyva visur nusileido tik romantinei ir komiškai perspektyvoms kaip vyraujantiems mąstymo ir išraiškos būdams. Ši perspektyva patvirtino Treitschkes ir von Sybelio atstovaujamą „*Staatraison*" nacionalistinės istoriografijos mokyklą; Taine'o, Buckle'io ir socialinių darvinistų atstovaujamą „pozityvistinę" mokyklą; Renano, Burckhardto ir Paterio atstovaujamą „estetinę" mokyklą.

Tocqueville'is visiškai pripažino ironiškos istorijos sampratos patrauklumą ir numatė jos pakilimą. XIX amžiaus šeštojo dešimtmečio pradžioje jis įžvelgė ją savo draugo Arthuro de Gobineau darbe ir bandė sukurti alternatyvią, tragišką istorijos sampratą, kuri, užtikrindama ironiškos įžvalgos pagrįstumą, ją peržengtų ir pagrįstų kuklią bent jau jo paties kartos viltį.

§ Gobineau kritika

Savo dabar jau garsioje *Essai sur l'inégalité des races humaines* Gobineau nepakankamai pagrįstai atmetė ir romantinę, ir komišką istorijos sampratą palaikančius progreso mitus. Nei netolimoje (revoliucinėje) praeityje, nei savo paties dabartyje toli gražu nematydamas ilgos žmonijos išsilaisvinimo dramos *kulminacijos*, Gobineau istorijos visumą regėjo kaip vieną ilgą „nuopuolį" nuo tariamo rasinio grynumo amžiaus į degeneravusią visuotinio rasinio sugedimo ir „negrynakraujystės" būseną. Gobineau kalbėjo perdėm ironišku tonu, primygtinai tvirtinančiu, kad pats autorius yra užkietėjęs realistas, gyvenimo ir istorijos „faktus" pripažįstantis be jokių išsisukinėjimų. Atsakydamas į kritiką dėl „tvirkinančio" jo knygos turinio, Gobineau rašė:

Jei aš iš viso tvirkinu, tai tvirkinu rūgštimis, o ne kvepalais. Patikėkite, mano knygos tikslas visai ne toks. Aš nesakau žmonėms: „Jūs esat išteisinti", arba „Jūs pasmerkti"; aš jiems sakau: „Jūs mirštat". [...] Aš sakau, kad jūs jau pragyvenote savo jaunystę ir dabar pasiekėt silpnėjimo amžių. Jūsų ruduo, žinoma, yra kur kas gyvybingesnis, nei buvo viso likusio pasaulio karšatis, bet vis dėlto tai – ruduo; ateis žiema ir jūs neturėsite vaikų. [Gobineau Tocqueville'iui, 1856, *in* Tocqueville, *ER*, 284–285]

Ši pastraipa akivaizdžiai skiriasi nuo Constanto darbo ištraukos, anksčiau cituotos kaip porevoliucinės nevilties nihilizmo pavyzdys. Constanto tonas melancholiškas, Gobineau – užsispyrusiai šaltas ir objektyvistinis. Pirmasis pasakoja įspūdį, antrasis tvirtina mokslinę tiesą. Gobineau, kaip dauguma istorikų, rašiusių XIX amžiaus šeštajame dešimtmetyje ir vėliau, skelbėsi veikiąs tik kaip visuomeninio proceso diagnozuotojas, o ne poetas ar pranašas:

Ar aš ką nors iš jūsų atimu, sakydamas, kas vyksta ir kas įvyks? Aš – ne žudikas; juk gydytojas, pranešantis apie artėjantį galą, taip pat ne žudikas. Jei aš klystu, iš mano keturių tomų nieko neliks. Jei aš teisus, faktų nesušvelnins tų, kurie nenori pažvelgti faktams į akis, troškimas. [285]

Pagrindiniai Tocqueville'io priekaištai Gobineau teorijoms buvo etiniai; jis būgštavo dėl galimo jų poveikio jo amžiaus dvasiai. 1853 metais Tocqueville'is rašė Gobineau: „Ar jūs nesuprantate, kaip jūsų mokymas persisunkęs visomis nuolatinės nelygybės pagimdytomis ydomis: puikybe, smurtu, patyčiomis iš kito žmogaus, tironija ir visomis pažeminimo formomis?" (229). Gobineau mokymas, įrodinėjo Tocqueville'is, tebuvo vien šiuolaikiška, materialistinė kalvinistinio fatalizmo versija (227). „Ar jūs tikrai tikite, – Tocqueville'is klausė Gobineau, – kad per šias gijas atsekdamas tautų likimą, jūs iš tikrųjų galite išaiškinti istoriją? Ir kad mūsų žinios apie žmones tampa patikimesnės tuomet, kai mes atsisakome amžius trukusių didžiųjų protų pastangų žmogiškų įvykių priežastis paaiškinti tam tikrų žmonių, tam tikrų jausmų ir tam tikrų įsitikinimų įtaka?" (228). Paties Tocqueville'io požiūris į istoriją nuo Gobineau požiūrio skyrėsi taip, įrodinėjo Tocqueville'is, kaip „faktais" besivadovaujantis metodas skiriasi nuo vien „teorijomis" besivadovaujančio metodo (1855 metų laiškas, 268). Pirmasis atveria tiesą, antrasis – vien tik nuomonę, be to, nuomonę,

būdingą kartoms, turinčioms prisitaikyti prie porevoliucinės situacijos, kuri ir be istorikų indėlio įkvepia nusiminimo ir pesimizmo jausmus (1853 metų laiškas, 231).

Gobineau į šiuos priekaištus atsakė, jog, priešingai, būtent jis dirbąs su „faktais", o ne su moraline tiesų, atsivėrusių atradus šiuos faktus, potekste. 1856 metais datuotame laiške jis rašė: „Mano knyga tiria, parodo ir pristato faktus. Šie faktai egzistuoja arba ne. Daugiau nėra ką sakyti (Gobineau Tocqueville'iui, 1856, 286). Į tai Tocqueville'is atsakė:

> Jūs visiškai nepasitikite žmonija, bent jau *mūsiške* jos atšaka; jūs tikite, kad ji ne tik smunka, bet ir yra nepajėgi vėl pasikelti. Vien jau pats mūsų fizinis sudėjimas, anot jūsų, mus pasmerkia vergijai. Tad tuomet labai logiška, kad, siekiant palaikyti tvarką tokioje minioje, kalavijo ar net rimbo valdžia jūsų akyse įgyja tam tikrų privalumų. [...] Aš asmeniškai nemanau turįs nei teisės, nei polinkio būti tokios nuomonės apie savo rasę ar savo šalį. Aš tikiu, jog dėl jų nėra ko sielvartauti. Man atrodo, kad tautos, kaip ir asmenys, tampa ko nors vertos tik naudodamosi savo laisve. Aš visuomet sakydavau, kad mūsų demokratinėse visuomenėse stabilizuoti ir išlaikyti laisvę kartais būna kur kas sunkiau nei kai kuriose aristokratinėse praeities visuomenėse. Bet aš nedrįsčiau manyti, kad tai – neįmanoma. Ir meldžiu Dievą, teneįkvepia Jis man minties, kurią išbandyti galima netekti vilties. Ne, aš nepatikėsiu, kad ši žmonių padermė, esanti visos pasaulio kūrinijos priešakyje, tapo suniekšėjusia avių banda, kaip jūs sakote, ir kad neliko nieko kita, kaip tik be ateities ir vilties patikėti ją saujelei piemenų, kurie gi pagaliau nėra geresni gyvuliai nei mes, žmogiškos avys, ir kurie iš tiesų dažnai būna dar blogesni. [Tocqueville'is Gobineau, 1857, 309–310]

Pastaroji pastraipa parodo esmiškai etinius paties Tocqueville'io istorinio pažinimo sampratos pagrindus; nors jo istorinis pažinimas toli gražu nebuvo nesuinteresuotas „vien tik pačių" faktų tyrinėjimais, vis dėlto tai buvo ne kas kita, kaip pozicijos virš istorijos, kurią sau ir skaitytojams siekia surasti tragedijos autorius, ieškojimas. Žvelgiant iš tos pozicijos, skirtingų politinės arenos partijų atstovai gali susitaikyti su *ribotu* bet kokio žmogiško pažinimo pobūdžiu ir *esminiu* bet kokių socialinės santvarkos problemų išsprendimo laikinumu.

Komiška istorijos samprata pagimdo socialinio prisitaikymo istoriografiją, o tragiška samprata pagrindžia tai, ką galima pavadinti

socialinio tarpininkavimo istoriografija. Geraširdiškos satyros dvasia, t.y. vadovaujantis požiūriu, kylančiu iš komiškos atomazgos, perteiktai ironiškai perspektyvai būdingas tarpininkavimo aspektas. Bet apskritai ironiška istoriografija prasideda kitoje tragedijos pusėje, tragedijos autoriui pakartotinai įsižiūrėjus į *jau* užrašytas tragedijos tiesas ir suvokus net ir *jų* neadekvatumą. Tocqueville'is siekė pasipriešinti nuopuoliui iš tragiško susitaikymo su žiauriomis tiesomis, atsivėrusiomis apmąstant naujųjų laikų istoriją, būsenos į apmaudą, grindusį ironišką Gobineau istoriografiją arba į komišką Rankes istoriografiją įkvėpusią susitaikymo su „dalykais tokiais, kokie jie yra" dvasią.

§ Nuopuolis ironijon

1850 metais parašytoje knygoje *Souvenirs* Tocqueville'is atsigręžė į 1789–1830 metų savo šalies istoriją. Ši istorija, jo žodžiais tariant, jam pasirodė *„comme le tableau d'une lutte acharné qui s'était livrée pendant quarante et un ans entre l'ancien régime, les traditions, ses souvenirs, ses espérances et ses hommes représentés par l'aristocratie, et la France nouvelle conduite par la classe moyenne"**. Ligi 1830 metų, nurodo Tocqueville'is, *„classe moyenne"* galutinai triumfavo prieš *„aristocratie"*. Visa, kas liko iš senojo režimo, iš jo ydų ir dorybių, buvo sunaikinta. Toks buvo *„physionomie générale de cette époque"*** (30).

Souvenirs nuotaika skiriasi nuo tos, kuri tvyro *Apie demokratiją Amerikoje*, išspausdintoje maždaug penkiolika metų anksčiau. Ji taip pat skiriasi nuo susirašinėjimo su Gobineau nuotaikos. Mat knygoje *Souvenirs* ironiška perspektyva užėmė tragiškos pozicijos, iš kurios buvo sukurta *Apie demokratiją Amerikoje*, vietą. Rašydamas *Souvenirs*, Tocqueville'is leido visiškai išsilieti nevilčiai, kurią jis draudė sau atskleisti Gobineau ir kurią atsisakė atvirai išreikšti savo viešuose Prancūzijos istorijos apmąstymuose. Jo *Souvenirs*,

* Kaip paveikslas įnirtingos kovos, keturiasdešimt vienerius metus liepsnojusios tarp senojo režimo tradicijų, prisiminimų, vilčių, aristokratijai atstovaujančių žmonių ir viduriniosios klasės vadovaujamos naujosios Prancūzijos.

** Bendras šios epochos vaizdas (*pranc.*).

nurodė Tocqueville'is, neturėjo būti *„une peinture que je destine au public"**, bet veikiau *„un délassement de mon esprit et non point une oevre de littérature"*.** Veikalas apie Revoliuciją, kurį šis istorikas ketino pateikti viešumai, turėjo „objektyviai" įvertinti, kas dėl pačios Revoliucijos buvo laimėta ir kas prarasta.

Apie demokratiją Amerikoje (1835–1840) Tocqueville'is primygtinai tvirtino, jog nors augant „demokratiniam principui" tiek Europoje, tiek Amerikoje daug kas buvo prarasta, daug kas taip pat buvo ir laimėta; ir visa pasvėrus, įrodinėjo jis, laimėjimas buvo vertas praradimų. Tad 1789–1830 metų sumaištis Europoje galėjo būti laikoma ne tik naujos socialinės santvarkos kilimu, bet ir tarsi tam tikros visuomeninės išminties, sugebėsiančios vadovauti žmonėms realizuojant naują ir geresnį gyvenimą, formavimusi. Bet tuo metu, kai Tocqueville'is pradėjo planuoti antrąjį savo senojo režimo žlugimo ir Revoliucijos pradžios istorijos tomą, jo ankstesnė viltis ir ją sekęs stoiškas susitaikymas užleido vietą nevilčiai, nesiskiriančiai nuo tvyrojusios Gobineau visos istorijos apmąstymuose.

1856 metais, pirmo *Senojo režimo ir revoliucijos* tomo pasirodymo metais, tarpininkaujamasis tonas labai susilpnėjo. Skelbiama, kad šio veikalo tikslas yra „išsiaiškinti, kokiais atžvilgiais [dabartinė socialinė sistema] panaši į prieš ją buvusiąją ir kokiais nuo jos skiriasi, ir nustatyti, kas buvo prarasta ir kas buvo laimėta šio milžiniško pasikeitimo metu" (xi). Visuomeninis kontekstas, regis, pateisinęs dalinį ketvirtojo dešimtmečio optimizmą, iki šeštojo dešimtmečio, Tocqueville'io požiūriu, pasikeitė taip smarkiai, kad jam kilo keblumų pateisinant net ir apdairų pesimizmą. Visgi jo tragiško rašytojo tikėjimas teberuseno. Jis buvo įsitikinęs, jog senojo režimo žlugimas, revoliucija ir jos padariniai atspindėjo veikiančius socialinius procesus, kurie, objektyviai juos apibrėžus, galėjo pamokyti ir sušvelninti savo pačių sukeltas aistras ir prietarus. Revoliucija ir jos idealai tebebuvo *priimami* kaip visuomeninių procesų apraiškos, tų procesų negalima ignoruoti, jais piktintis būtų beprotiška, o bandyti juos apeiti būtų kvaila. Pirmosios knygos viltis užleido vietą antrosios rezignacijai.

* Publikai skiriamas paveikslas (*pranc.*).
** Mano dvasios ilsinimas ir jokiu būdu ne literatūros kūrinys (*pranc.*).

Tačiau savo pastabose apie Revoliuciją Tocqueville'is rašė: „Naujas ir siaubingas dalykas atsirado pasaulyje, neįvertinamai nauja revoliucijos rūšis, kurios atkakliausi veikėjai yra mažiausiai apsišvietusios ir vulgariausios klasės, o juos kursto ir jų įstatymus parašo intelektualai" (*ER*, 161). Gimė kažkas nauja, bet ne savaime susiderinanti ir save valdanti visuomeninė sistema, Rankes įžvelgta iš jo saugios vietos Berlyne, atokiai nuo Revoliucijos – „naujas siaubingas dalykas", potencialiai galintis sukurti ir gera, ir bloga. Nustatyti šio „naujo siaubingo dalyko" prigimtį ir jį valdančius dėsnius, kad būtų galima nuspėti tikėtiną jo raidą ateityje, visą laiką buvo Tocqueville'io, kaip istoriko, darbo tikslas. Jo tonas ir nuotaika nuolat linko į ironiją ir pesimizmą, bet perspektyva išliko tragiška. Dėsnis, šio reginio atskleistas istorinei sąmonei, nebuvo kontempliuojamas kaprizinga Gobineau, kuris smaginosi pranašaudamas Europai ir pasauliui sunaikinimą, nuotaika, bet nuolatos stengiantis tą dėsnį iškelti sąmonei taip, kad jis būtų paverstas visuomenine gerove.

Tocqueville'is iki galo bandė priešintis impulsui konkrečią istoriniuose dokumentuose aptinkamą epochą paversti kriterijumi visoms kitoms epochoms vertinti ir smerkti. Be to, jis stengėsi išlaikyti tokias pat plačias pažiūras ir visų visuomenės klasių atžvilgiu. Bet nors jis ir skelbėsi turįs „vilties" žemesniųjų sluoksnių atžvilgiu, jis jais netikėjo. 1848 metais jis rašė tonu, kurį tegalima pavadinti geranoriu skepticizmu:

> Mūsų situacija iš tiesų labai sunki; vis dėlto geranoriški masių jausmai dar teikia kiek pagrindo viltis. Ligšiolinis jų elgesys nusipelnė kuo didžiausio pagyrimo; ir jei tik jos turėtų vadus, gebančius panaudoti jų gerą nusiteikimą ir jas tinkamai nukreipti, mes greitai atsikratytume visų tų pavojingų ir nepritaikomų teorijų ir Respubliką įkurtume ant vienintelių tvarių pamatų – ant laisvės ir teisės pamatų. [*Memoir*, II, 91]

Būdamas liberalių politinių įsitikinimų (ir todėl *iš principo sveikinęs pasikeitimus*) aristokratas, pergyvenęs daugelį revoliucijų (ir todėl iš patirties žinojęs, kad nebūna pasikeitimų be kentėjimo), Tocqueville'is savo istoriniams apmąstymams suteikė „realistiškesnę" nuostatą nei Michelet. Bet, kaip ir Michelet, jo veikalų tonas į gyvenimo pabaigą darėsi vis melancholiškesnis ir dėl to labiau

reakcionieriškas. Todėl nesunku surasti priežastį, dėl kurios Tocqueville'į nevisiškai įvertino po jo gyvenusi karta. Tragiškas realizmas, jo puoselėtas nuo pat pradžių, buvo pernelyg dviprasmiškas, kad būtų vertinamas epochoje, kurioje neliko vietos dviprasmybėms. 1848 metų revoliucijos sugriovė viduriniįjį lygmenį, kuriame nuo XVIII amžiaus klestėjo liberalizmas. Vėlesnės epochos istorikai, kaip ir visi kiti, turėjo pasisakyti už arba prieš revoliuciją ir apsispręsti istoriją skaityti arba konservatoriaus, arba radikalo akimis. Tocqueville'io, kaip ir Hegelio, vizija atrodė pernelyg lanksti, pernelyg prieštaringa, pernelyg tolerantiška mąstytojams, jautusiems poreikį pasirinkti tarp Schopenhauerio ir Spencerio filosofijos, tarp Baudelaire'o ir Zola literatūros kūrinių, tarp Rankes ir Marxo istorinės minties.

§ *Išvados*

Aš išaukštinau Tocqueville'į kaip tragiškos-realistinės istorijos sampratos atstovą ir sintetinio-analitinio istoricizmo, kurį teoriniame lygmenyje puikiausiai išskleidė Hegelis, paveldėtoją. Kaip Hegelis, Tocqueville'is savo žvilgsnį nukreipė į socialinius santykius kaip į pirminį istorinio proceso reiškinį; bet jis visų pirma jį laikė tašku, kuriame žmogaus sąmonė ir išorinė būtinybė susitinka, konfliktuoja ir *nepajėgia* išspręsti to konflikto esmiškai pažangaus žmogiškos laisvės skleidimosi procese. Bet kokia mintis apie antgamtinę ar transcendentinę priežastį buvo pašalinta iš jo istorinių apmąstymų, bet kartu Tocqueville'is atsispyrė pagundai žmogiškus veiksmus aiškinti nurodant į fizinius ir cheminius impulsus. Anot jo, gamta atlieka savo vaidmenį istorijoje, bet kaip scena, kaip priemonė, pasyvus socialinių galimybių apribojimas, o ne kaip lemiamas veiksnys. Tocqueville'io nuomone, žmogaus sąmonė, protas ir valia yra pagrindinės istorijos jėgos, visuomet veikiančios prieš iš praeities amžių paveldėtą socialinę struktūrą, siekiančios ją pakeisti ateities labui, besivadovaudamos netobulu žmogišku žinojimu. Etinių idealų požiūriu Tocqueville'is buvo individualistas, tačiau jis priešinosi tiek prometėjiškai, tiek sizifiškai žmogiškų

galimybių sampratoms, teikusioms pagrindinius bruožus dviem pagrindinėms romantinės minties fazėms. Tocqueville'io istorijos sampratoje, kaip ir didžiojo jo antrininko – Balzaco – kūryboje žmogus gimsta iš gamtos, savo proto ir valios pastangomis sukuria jo tiesioginius poreikius atliepiančią visuomenę ir tuomet įsitraukia į lemtingą kovą su šiuo savo paties kūriniu, taip sukurdamas istorinės kaitos dramą. Istorinis pažinimas, kaip ir Hegelio filosofijoje, yra faktorius, padedantis susumuoti šios kovos padarinius tam tikrose vietose ir tam tikru laiku. Įkurdindamas žmogų jo paties dabartyje ir pranešdamas jam apie jėgas, su kuriomis ir prieš kurias jis turi kariauti, idant laimėtų savo karalystę čia, žemėje, istorinis pažinimas nuo mirusios praeities pereina prie dabartyje gyvos praeities kontempliacijos, atkreipia žmogaus dėmesį į šį demoną jo viduje ir bando pašalinti jo baimę, parodydamas, kad tas demonas yra paties žmogaus kūrinys ir dėl to potencialiai pavaldus jo valiai. Bet galų gale Tocqueville'is buvo priverstas pripažinti, jog žmonijos istorijos drama yra nei tragedija, nei komedija, o *degeneracijos* drama – būtent tokia drama, dėl kurios pristatymo viešumai jis kritikavo Gobineau.

Tocqueville'is dažnai pavadinamas ne istoriku, o pažeminamas ar išaukštinamas iki sociologo pozicijos didžia dalimi dėl to, kad jo susidomėjimą istorinėmis detalėmis nuolat pranoksta stipresnis domėjimasis tipologijomis arba dėl to, kad jis *atrodė* labiau besidomįs struktūra ir tęstinumu nei procesu ar diachroniniais pokyčiais. Bet nors tokie skirtumai kaip kad istorikų ir sociologų gali padėti nustatyti naujų disciplinų atsiradimo humanitarinių mokslų istorijoje vietą, jie potencialiai neįmanomi ir beveik visuomet sutrukdo tinkamai įvertinti individualaus mąstytojo įnašą į humanitarinę mintį. Tocqueville'io atveju pastangos priskirti jį istorikams arba sociologams iš tiesų yra anachronistinės, kadangi *jo paties laikais* istoriko pastanga pakilti virš gryno domėjimosi praeitimi į teorinę jėgų, atskirus įvykius pavertusių proceso elementais, analizę nebuvo laikoma nederama. Tokia pastanga buvo būdinga geriausiai ikiromantinei istoriografijos tradicijai ir tobulai derėjo su Hegelio atlikta analize, parodančia, ką istorikai iš tikrųjų darė konstruodami savo pasakojimus. Dar svarbiau tai, jog ji *buvo* hegeliška

būtent tuo, kad atsisakė pasitenkinti vien tik apmąstymais, kaip *tai* išaugo iš *to*, ir troško atrasti bendrus principus, išgyvenamą dabartį susiejančius su pažinta praeitimi, ir *įvardyti* šiuos principus remiantis klasikiniais, iš tragiško žmogaus kovos su paveldėtomis socialinėmis formomis įsisąmoninimo išvedamais principais.

Iki Tocqueville'io daugelis liberalių, konservatyvių ir radikalių istorikų pasitenkindavo priimdami revoliucijos faktą kaip duotybę ir atsiduodami, visai nesąmoningai, alternatyvių – doktriniškai liberalių, konservatyvių ir radikalių – aprašymų, *kaip* vyko Revoliucija ar, geriausiu atveju, *kodėl* ji vyko taip, kaip vyko, konstravimui. Tocqueville'is šią polemiką grąžino vienu žingsniu atgal, prie ankstesnio klausimo, *ar* Revoliucija įvyko, ar ne – kitaip sakant, prie klausimo, ar revoliucija *tikrai buvo*, ar ne. O šį klausimą jis iškėlė ne kaip semantikos pratimą, bet kaip autentišką tikros dalykų prigimties istoriniame pasaulyje tyrimą, būdų, kuriais dalykai turi būti *įvardyti*, tyrimą. Toks kompleksinių įvykių kaip Revoliucija ar Amerikos demokratija „nuvardijimas", pastanga apnuoginti išankstinės ar netobulos kalbinės vartosenos užtemdytą sudėtingumą buvo kur kas radikalesnė nei bet koks doktriniškas požiūris į tai, „kas iš tikrųjų įvyko" įvairiu laiku ir įvairiose vietose. Mat pastarasis pratimas palieka nepaliestą ideologinę nesutarimo dėl to, „kas iš tikrųjų įvyko", bazę ir vien tik padeda sustiprinti tas partijas, kurioms ir kurių naudai jis atliekamas, o Tocqueville'is, kvestionuodamas tradicinius kalbinius kompleksinių istorinių įvykių apibūdinimus, veda mintį prie žmogiško pasirinkimo ribų, atima iš asmens pažįstamos vartosenos teikiamus patogumus ir verčia skaitytoją patį spręsti, „kas iš tikrųjų įvyko", vadovaujantis tuo, ko jis trokšta, kad įvyktų ateityje, prašydamas jo pasirinkti patogų plaukimą per istoriją pasroviui arba kovą prieš jos tėkmę.

Istorinių Tocqueville'io analizių pasekmės, priešingai nei įprasta manyti, ne sociologizuoja istoriją, o nudaiktina kalbą. Tokia yra iš tikrųjų ironiškos istorijos sampratos pasekmė. Mat sąveikaujant trūkinėjančios jos dabarties vizijos komponentams, ironija savo traukai jautrų skaitytoją kviečia praeičiai suteikti savą vardą, pasirenkant ateitį pagal savo paties tiesiogiai jaučiamus dabartinius poreikius, troškimus ir aspiracijas. Niekas kitas negalėjo išlaisvinti

labiau nei tarpininkaujamasis Tocqueville'io istoricizmas, nes istorinių įvykių, tokių kaip Revoliucija ar demokratijos kilimas, „prasmė", anot jo, glūdi ne praeityje ar dabartyje, bet ateityje – individo, apvalyto atskleidžiant jam esminį praeities dviprasmiškumą, pasirinktoje ateityje.

Tocqueville'io nujausta istorijos rašymo kaip kūrybingo nuvardijimo sukuriant moralinį dviprasmiškumą samprata galiausiai darė jį liberalu – kaip jo didysis amžininkas britas J.S. Millis. Savo esė „Gamta" („Nature") Millis rašė:

> Vienintelė leistina moralinė Kūrinijos teorija yra tokia: Dievo Principas negali iškart ir vienu metu suvaldyti blogio jėgų – nei fizinių, nei moralinių; negali žmonijos įkurdinti pasaulyje, laisvame nuo nenutrūkstamos kovos su piktadariškomis jėgomis būtinybės, ar visuomet jai padėti nugalėti šioje kovoje, bet galėjo ir sukūrė ją gebančią gyvai ir vis sėkmingiau tęsti šią kovą. [386]

Tokia teorija, Millio nuomone, „atrodo kur kas labiau tinkama suteikti [individui] ryžto stengtis nei blankus ir prieštaringas kliovimasis Gėrio Kūrėju, kuris, spėjama, yra ir Blogio Kūrėjas" (387). O savo esė „Religijos naudingumas" („The Utility of Religion") Millis teigė, jog tėra „tik viena tikėjimo antgamtiškumu forma",

> visiškai nepaliesta intelektualinių prieštaravimų ir moralinio miglotumo. Būtent ja remiantis, neatšaukiamai atsižadėjus visagalio sutvėrėjo idėjos, Gamta ir Gyvenimas laikomi ne vien tik Dievybės būdo ir tikslo išraiškomis, bet gerumo kovos su sunkiai suvaldomu materialumu, kaip tikėjo Platonas, arba su Blogio Principu, kaip mokė manichėjai, padariniais. [428]

Taip dualistiškai suvokiant pasaulio procesą, tvirtino Millis,

> dorybingas žmogus [...] su Aukščiausiuoju susieja taurų kartu triūsiančiojo būdą, kovos draugo didžiojoje kovoje, savo maža dalimi, kuri buriantis tokiems žmonėms kaip jis tampa didžia, prisidedančio prie to progresyvaus kilimo ir galiausiai visiško gėrio triumfo prieš blogį; tą triumfą nurodo istorija, o doktrina mus moko jį esant suplanuotą Būties, kuriai visi mes esame skolingi tą palaimingą išradingumą, matomą gamtoje. [*Ibid.*]

Aš citavau šias Millio pastraipas, nes, nepaisant jų nepriekaištingos liberalios kilmės reputacijos, jos galėtų būti parašytos ir Tocqueville'io. Vietą liberalų panteone Tocqueville'iui suteikė tai,

kad jis savo tipišką liberalų etinį manicheizmą papildė istoriniu matmeniu. Tocqueville'io istorijos samprata teigia dualizmą, kurio sudedamosios dalys yra dialektiškai susietos, bet tarp jų nėra jokios tiksliai nusakomos galutinės sintezės galimybės. Žmogiški tokio dualizmo privalumai akivaizdūs, mat, kaip Millis nusakė manichėjų tikėjimą, jo įrodymai yra iliuziniai ir nematerialūs (kitaip tariant, nedogmatiniai), o atpildo pažadai, duodami žmonėms, tolimi ir neapibrėžti (taigi mažai tesikreipiantys į paprastą savanaudiškumą).

Neįmanoma kvestionuoti nei etinio manichėjaus motyvų, nei tikslų. Įkliuvęs tarp kovojančių jėgų, netekęs bet kokios lengvos pergalės vilties, šio tikėjimo išpažinėjas savo talentą, kad ir koks jis būtų, ir savo galią, kurią jam teikia jo profesija ar pašaukimas, pajungia tarnauti tokiam gėriui, *kokį jis supranta*. Kartu jis pripažįsta to, *kas jam atrodo* blogis, teisėtumą ir tikrumą. Pakliuvęs tarp dviejų bedugnių, jis *gali* guostis nepatikrinamomis hipotezėmis apie pomirtinį gyvenimą; bet tai jis laiko galimybe, tiek pat atvira jo priešams, kaip ir jam pačiam. O jei manichėjui pavyksta tapti liberalu, jis atsižada šių hipotezių ir pasitenkina tarnaudamas žmonijai, neturinčiai nei žinomos kilmės, nei suvokiamo tikslo, bet vien tiktai užduočių rinkinį tiesiogiai prieš akis, kartai po kartos. Savo pasirinkimais liberalas tokį žmoniškumą paverčia esme. Kritikuodamas save ir kitus, jis siekia užtikrinti *laipsnišką* sudėtingo žmogiško paveldo raidą. Vis labiau nuvardydamas, sėkmingai atskleisdamas sudėtingą tikrovę, slypinčią po pažįstamais vardais, paveldėtais su jų apibrėžiamu instituciniu bagažu, liberalas istoricistas paremia tragišką realistinę pasaulio viziją ir, išsklaidydamas impulsą *visiškai* atsiduoti, ironiškai darbuojasi minimalios, bet viltingos jo įpėdinių laisvės labui.

VI SKYRIUS

Burckhardtas: istorinis realizmas kaip satyra

§ *Įvadas*

Kai nuo romantinio ir komiško istorijos vaizdavimo pereiname prie tragiško ir ironiško istorijos vaizdavimo, ir nuo procesinės, arba diachroninės, istorijos prie struktūrinės, arba sinchroninės, temos elementai ima gožti siužeto elementus, bent jau tiek, kiek siužetas suvokiamas kaip *išskleidžiamą pasakojimą* artikuliuojanti strategija. Michelet ir Ranke istoriją laikė *besiplečiančiu pasakojimu*. Tocqueville'is jį suvokė kaip mainus tarp nesutaikomų žmogaus prigimties ir visuomenės elementų; jo nuomone, istorija juda link dviejų didžiųjų jėgų susidūrimo istoriko dabartyje arba artimoje ateityje. O Burckhardtas nematė jokios raidos; anot jo, dalykai susijungia, kad sudarytų daugiau ar mažiau puikią ir ryškią, didesne ar mažesne laisve ar priespauda pasižyminčią, daugiau ar mažiau paslankią struktūrą. Retkarčiais aplinkybės susivienija su genijumi, idant sukurtų nuostabų kūrybingumo reginį, kai netgi politika ir religija ima atrodyti kaip „menai". Bet, Burckhardto nuomone, meninis jautrumas *pažangai* visiškai neevoliucionuoja, o iš politinių ir religinių paskatų galiausiai kyla ne kas kita, kaip priespauda. Istorija moko melancholiškų tiesų. Jos nesuteikia vilties ir neskatina veikti. Jos netgi neteigia, jog pati žmonija *išliks*.

„Ironija, – teigia Vico, aptardamas tropus, – negalėjo būti ankstesnė nei refleksija, nes ji yra pasitelkus tiesos kaukę dėvinčią refleksiją nulipdyta iš melo" (*NS*, 408:131). Jo ciklų (*corsi* – dievų, he-

rojų ir žmonių amžių), per kuriuos pereina civilizacijos nuo savo pradžios iki pabaigos, teorijoje ironija yra sąmonės forma, reiškianti galutinį suirimą. Tad *Naujojo mokslo* (*The New Science*) išvadose, kalbėdamas apie vėlyvosios Romos imperijos laikus, Vico teigė:

> Sugedus valstybėms, sugedo ir filosofijos. Jos nusmuko į skepticizmą. Mokyti kvailiai puolė šmeižti tiesą. Suklestėjo melaginga iškalba, ja buvo vienodai pasirengta paremti bet kurią iš priešiškų bylos pusių. Tad susiklostė taip, jog dėl piktnaudžiavimo iškalba, kaip kad Romos plebso tribūnų, piliečiai daugiau nebesitenkino savo turtais įgyta visuomenine padėtimi ir siekė juos paversti valdžios priemone. Kaip tūžmingi pietų vėjai plaka jūrą, taip šie piliečiai provokuodavo pilietinius karus savo respublikose ir sukeldavo jose visišką sumaištį. Taip jie privertė savo respublikas iš tobulos laisvės nupulti į visišką anarchijos tironiją arba nevaržomą laisvų tautų laisvę, blogiausią iš tironijų. [1102: 423]

Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Vico ironiją paminėjo tarp keturių pagrindinių tropų, kuriais galima sudaryti specifinę kalbinio protokolo *rūšį*, tokią, kai „sakoma viena, galvojama kita". Ironija yra „pasitelkus tiesos kaukę dėvinčią refleksiją nulipdyta iš melo". Ironiškos kalbos kristalizavimosi požymiai – skepticizmo iškilimas filosofijoje, sofistikos – viešose kalbose, o argumento, Platono pavadinto „eristiniu" – politiniame diskurse. Šį kalbėjimo būdą grindžia žinojimas, jog socialinė būtis yra suskeldėjusi, jog politikai savanaudiški ir dviveidžiai, jog visi pareiškimai apie rūpinimąsi yra egoistiniai, o plika jėga (*dratos*) karaliauja ten, kur įstatymas ir moralė (*ethos*) pasitelkiami veiksmams pateisinti. Ironiška kalba, kaip vėliau nurodė Hegelis, išreiškia „nelaimingą sąmonę" žmogaus, veikiančio, tarsi būtų laisvas, bet žinančio, kad jis yra kaustomas išorinės galios, tironiškos galios, kuriai pavaldinio gerovė terūpi tiek mažai, kiek ir bendra *res publica* sveikata.

Pagrindinė ironiškos literatūros tema, kaip teigia Frye, yra herojiškumo išnykimas (*Anatomy*, 228). Kiekvienas literatūros stilius ar žanras turi ironijos elementų – tragedijoje ir komedijoje tai, žinoma, joms būdinga „dviguba žiūra"; ironijos tam tikru mastu yra ir herojiniame romane dėl to, kad tokio romano autorius pakankamai rimtai traktuoja kovos faktą, norėdamas savo skaitytojams parodyti, jog kliudančios jėgos galiausiai *gali* ir triumfuoti. Bet

apskritai ironiškoje literatūroje tokia dviguba žiūra sumenksta (ar pakyla) iki silpninančio įpročio visur dorybės vaisiuje ieškoti kirmino – ir jį rasti.

„Ironija yra neherojiškos tragedijos likutis", tęsia Frye, susitelkęs ties „sumišusio pralaimėjimo tema" (224). Geraširdiška jos forma, pavyzdžiui, ankstyvuosiuose Hume'o darbuose, išskleidžia suglumusio ir nepritampančio žmogaus spektaklį visuotinio pasitenkinimo tuo metu įsigalėjusia socialine tvarka kontekste. Ši jos forma *linksta* į komediją, susitelkdama į kvailybės „demaskavimą" visur, kur tik ji pasirodo, ir pasitenkindama bendra tiesa, kad net pačioje herojiškiausioje asmenybėje įmanoma aptikti bent jau minimalių kvailumo požymių. Tačiau kraštutiniausia ironijos forma, iškylanti visuomenės žlugimo ar kultūros mirties kontekste, linksta į absurdišką pasaulėžiūrą. Nieko nėra ironiškesnio už egzistencialistinę Sartre'o filosofiją, visur pabrėžiančią žmogaus gebėjimą „atsimesti", išduoti save ir kitus; pasaulį matančią kaip brutalaus savanaudiškumo spektaklį, o atsidavimą „kitiems" laikančią mirties forma.

Ironiški stiliai dažniausiai vyrauja karų su prietarais metu – nesvarbu, ar tais prietarais būtų vadinamas naivus religinis tikėjimas, monarchijos galia, aristokratijos privilegijos ar buržuazijos pasitenkinimas savimi. Ironija išreiškia herojų ir tikėjimo heroizmu amžiaus pabaigą. Šis antiheroizmas ją paverčia romantizmo antiteze. Tačiau kilusi kaip kita tragiško pasaulio suvokimo pusė, ir apžvelgdama, kas liko iš herojaus *agono* prieš dievus, likimą ar bendrapiliečius, ironija linkusi pabrėžti tamsiąją gyvenimo pusę, „iš apačios" atsiverianti vaizdą. Iš šios perspektyvos, nurodo Frye, ironija pabrėžia „žmogišką, pernelyg žmogišką" to, kas anksčiau laikyta herojiškumu, aspektą ir visų iš pažiūros epinių susirėmimų destruktyvumą. Tai – „realistinė" ironijos fazė (237). Būtent tokia yra paskutinio Tocqueville'io darbo – *Souvenirs* – ir prieš pat mirtį rašytų pastabų apie Revoliuciją ironija.

Kai ironijos „kaip kitos tragedijos pusės" potekstė privedama prie jos loginių išvadų, o fatalistinis žmogaus gyvenimo elementas pakeliamas iki metafizinio tikėjimo statuso, mąstymas linksta atsigręžti į pasaulį ir suprasti jį per *rato*, amžino sugrįžimo, uždarų

ciklų, iš kurių neįmanoma ištrūkti, vaizdinius. Tokį pasaulio suvokimą Frye vadina vergovės ironija; tai – veikiau socialinės tironijos košmaras nei išganymo svaja, „demoniškumo epifanija" (238–239). Sąmonė susitelkusi kontempliuoja „siaubingos nakties miestą" ir ironiškai sugriauna tikėjimą ir idealiu žmogaus tikslu, ir bet kokio prarasto idealo pakaitalo ieškojimu. Būtent todėl kartu su Frye galime teigti, kad „*sparagmos*, arba jausmas, jog trūksta heroizmo arba efektyvaus veiksmo, jog jie sutrikdyti arba pasmerkti pralaimėti, o pasaulyje karaliauja sumaištis ir anarchija, yra archetipinė ironijos ir satyros tema" (192).

Lingvistinis ironiškos sąmonės modelis atspindi abejojimą pačios kalbos gebėjimu adekvačiai perteikti tai, ką teikia percepcija ir ką mąstymas konstruoja apie tikrovės prigimtį. Ironija susiformuoja žinant, kad realybės procesai ir *bet koks* žodinis jų apibūdinimas lemtingai neatitinka vienas kito. Tad, nurodo Frye, ji lygiai taip pat kaip romantizmas linkusi į *tam tikrą* simbolizmą. Bet, priešingai nei romantizmas, ironija neieško pagrindinės metaforos, metaforų metaforos, gyvenimo esmei nusakyti. Mat, nusimetusi visas „iliuzijas", ji prarado tikėjimą pačiomis „esmėmis". Tad galiausiai ironija ima telktis ties žodžių žaismu, kad taptų kalba apie kalbą, taip, jog išsklaidytų burtus, kuriais pati kalba užkerėjo sąmonę. Ji įtariai žiūri į *visas* formules ir smaginasi atskleisdama paradoksus, glūdinčius kiekvienoje pastangoje kalba sugriebti patirtį. Ji linkusi sąmonės vaisius perteikti aforizmais, apoftegmomis, gnomomis, atsigręžiančiomis į save ir sunaikinančiomis savo pačių regimą teisingumą ir adekvatumą. Pagaliau pasaulį ji suvokia kaip įkliuvusį iš kalbos pastatytame kalėjime, pasaulį kaip „simbolių mišką". Ji nemato kelio iš to miško ir todėl pasitenkina išsprogdindama visas formules, visus mitus, kad galėtų tiesiog „kontempliuoti" „tokių dalykų, kokie jie yra" pasaulį ir jo atsižadėti.

§ Burckhardtas: ironiška žiūra

Vokiečių filosofas ir idėjų istorikas Karlas Löwithas įrodinėjo, jog būtent Burckhardtas galų gale išvadavo „istorijos idėją" iš mito ir

iš niekingos „istorijos filosofijos", atsiradusios mitui susimaišius su istorinėmis žiniomis ir valdžiusios istorinę mintį nuo ankstyvųjų viduramžių iki XIX amžiaus vidurio (*Meaning*, 26). Löwithas nesuprato, kad Burckhardto skatinamas įmantrumas, sąmojis, „realizmas", troškimas matyti dalykus tokius, „kokie jie yra", ir reakcingos pažinimo kaip gryno „matymo" pasekmės taip pat buvo tam tikros mitinės sąmonės rūšies elementai. Istorinį mąstymą Burckhardtas išlaisvino ne iš mito, bet vien tik iš istorijos mitų, kausčiusių istorinę jo amžiaus vaizduotę – herojinio romano, komedijos ir tragedijos mitų. Bet vaduodamas mąstymą nuo šių mitų jis pavedė jį kito – satyros mito – globai, mito, griežčiausiai nepripažįstančio istorinį pažinimą esant reikšmingą socialinių ir kultūrinių savo meto ir aplinkos problemoms. Satyra istoriją paverčia „meno kūriniu", bet čia menas suprantamas kaip grynai „kontempliatyvus" – veikiau sizifiškas nei prometėjiškas, veikiau pasyvus nei aktyvus, veikiau rezignavęs nei herojiškai nusiteikęs apšviesti savo meto žmonių gyvenimą.

Apskritai istorinė Burckhardto veikla vertinama dvejopai. Viena vertus, jis – jautrus nacijų atsiradimo, industrializacijos ir visuomenės tapimo masine visuomene sukeltos kultūros degeneracijos komentatorius. Kita vertus, jis – subtilus intelektualas, užvaldytas neadekvačios istorijos kaip *raidos proceso* vizijos ir priežastinės analizės, kilusios iš ne per giliausiai paslėptos šopenhaueriškos žmogaus prigimties, pasaulio ir pažinimo sampratos. Pirmojo požiūrio šalininkai linkę nepastebėti teoretiko Burckhardto trūkumų, kad galėtų liaupsinti jo „pagavą", o jo mokymą apie „matymą" (*Anschauen*) paverčia amžinos vertės istoriniu metodu. Antrojo požiūrio šalininkai kreipia dėmesį į jo kaip filosofo ir visuomenės teoretiko silpnąsias vietas, kritikuoja ir istorinių, ir etinių jo idėjų vienpusiškumą ir, užuot rimtai traktavę jo mintis apie istorinio proceso prigimtį, pažemina jį iki savo laikų atstovo statuso.

Tiesa greičiau glūdi ne „tarp" šių dviejų požiūrių, o po jais abiem. Pirmojo požiūrio atveju pernelyg išgiriant Burckhardto pasiekimus užtemdomos epistemologinės pozicijos, darančios jo istorijos sampratą originalią, o jo rašymo būdą – autentišką, etinės ir ideologinės išvados. O antrasis, niekinamasis jo pasiekimų verti-

nimas užtemdo Burckhardto etinių principų, kurie teisingai atskleidžiami kaip įrodantys esminį jo nihilizmą, egotizmą ir reakcionierišką poziciją, estetinius pagrindus.

Burckhardto istorijos vizija prasideda nuo tos ironijos būsenos, kurioje savąją baigė Tocqueville'is. Herojinio romano entuziazmas, komedijos optimizmas ir tragiško pasaulio matymo rezignacija jam netiko. Burckhardtas stebėjo pasaulį, kuriame dorybė paprastai būdavo išduodama, talentas iškreipiamas, galia priverčiama tarnauti niekšiškesniam reikalui. Savo paties laike jis matė labai mažai dorumo ir nieko, kam būtų galėjęs būti besąlygiškai ištikimas. Jis pasišventė vienintelei „*senosios* Europos kultūrai". Bet šią senąją Europos kultūrą jis apmąstė kaip griuvėsius. Ji atrodė jam tarsi vienas iš tų yrančių romėniškų paminklų, stūksančių Poussino peizažų fone, visiškai apaugusių vijokliais ir žolėmis, besipriešinančių juos atsiimti ketinančiai gamtai, prieš kurią jie ir buvo pastatyti. Jis nesivylė atstatyti šių griuvėsių. Jis tenkinosi vien atsiminimais apie juos.

Tačiau Burckhardto laikysena praeities atžvilgiu nebuvo nekritiška. Skirtingai nei Herderis (kurį dažnai pritariamai cituodavo), jis nebuvo nekritiškas visko, kas sena, advokatas. Skirtingai nei Ranke, jis nepuoselėjo iliuzijų, jog viskas visuomet ilgainiui baigiasi gerai ir taip, kad asmeninė yda virsta visuotine nauda. Skirtingai nei Tocqueville'is, jis neslopino savo blogiausių būgštavimų dėl ateities, vildamasis, kad protas ir protinga kalba galėtų prisidėti gelbstint ką nors vertinga iš dabarties konfliktų. Ir – nereikia nė sakyti – skirtingai nei Michelet, jis niekuo *entuziastingai* nesižavėjo – nei kova, nei apdovanojimu. Burckhardtas ironizavo viską, net save. Jis iš tikrųjų netikėjo nė savo paties rimtumu.

Jaunystėje Buckhardtas domėjosi liberalizmu. Jis atsisakė protestantiško savo tėvų tikėjimo ir ankstyvame amžiuje manė, jog liberalistinė tradicija yra visai tinkamas religijos pakaitalas. Bet naujasis jo liberalizmas – kaip ir senieji jo religiniai įsitikinimai – reiškė intelektualinį, o ne egzistencinį įsipareigojimą. Į politiką jis žvelgė iš aukšto, kaip į netinkamą džentelmeno skoniui; kaip ir verslas, politika trukdė stropiai puoselėti gyvenimo stilių – jo susižavėjimą pelniusį senovės graikų ir Renesanso laikų italų gyvenimo

stilių. „Aš niekada, – rašė jis 1842 metais, – neturėčiau nė pagalvoti apie tapimą agitatoriumi ar revoliucionieriumi" (*Letters*, 71). Tad XIX amžiaus penktajame dešimtmetyje, vadinamosios „liberalizmo euforijos" metu, Burckhardtas mėgavosi meno istorijos, muzikos, piešimo studijomis ir Paryžiaus, Romos ir Berlyno aukštuomenės gyvenimu, visą tą laiką vadindamas save liberalu ir „laisvės dvasią" laikydamas „aukščiausia žmonijos istorijos samprata" bei savo paties „svarbiausiu įsitikinimu" (74).

Penktąjį dešimtmetį užbaigusios revoliucijos jo tikėjimą sukrėtė iki pat šaknų. Jo numylėtą Bazelį, į kurį jis atvyko dėstyti universitete, kamavo pilietinė nesantaika, ir jis matė, kaip „radikalai" klibina ar nušluoja šalin visa, ką jis vertino senosios Europos kultūroje. Apie šiuos įvykius jis tarsi suirzęs rašė: „Jūs tiesiog negalite suvokti, kaip tokia veikla visiškai nuniokoja protą ir sugadina nuotaiką. Neįmanoma net dirbti, jau nekalbant apie geresnius dalykus" (93). O įvykiams įsibėgėjus sava linkme, jis karčiai pareiškė: „Žodis „laisvė" skamba sodriai ir gražiai, bet niekas, nepatyręs „liaudimi" vadinamos rėksnių masės vergijos, nematęs jos savo akimis ir neiškentėjęs pilietinių neramumų, neturėtų apie ją kalbėti. [...] Aš pernelyg gerai žinau istoriją, kad iš masių despotizmo tikėčiausi ko nors kito nei būsimos tironijos, reiškiančios istorijos pabaigą" (*Ibid.*)

Kaip ir dauguma išsilavinusių jo amžininkų, Burckhardtas netikėtai buvo išplėštas iš savo studijų ramybės ir priverstas stebėti žiaurias turgaus aikštės realijas, kuriose viešpatavo plika jėga; šis reginys jam buvo pernelyg sukrečiantis. „Aš noriu pabėgti nuo jų visų, – rašė jis, – nuo radikalų, komunistų, pramonininkų, intelektualų, pretenzingųjų, galvočių, abstrakcijų, absoliuto, filosofų, sofistų, Valstybės, fanatikų, idealistų, visokio plauko „-istų" ir „-izmų" (96). Ir taip jis dar kartą pakartojo jaunystėje duotą priesaiką: „Aš ketinu būti geras privatus asmuo, prieraišus draugas, geradvasis. [...] Negaliu nieko padaryti su visuomene kaip visuma" (*Ibid.*). Ir prie šios priesaikos jis pridūrė: „Mes visi galime žūti; bet aš bent noriu atrasti, vardan ko aš turiu žūti, būtent – senąją Europos kultūrą" (97).

Todėl Burckhardtas pasitraukė į pogrindį. Bazelyje jis atsiskyrė nuo visų, mokė keletą studentų, atėjusių į kovojantį universitetą,

skaitė paskaitas miestiečiams, nutraukė visus santykius su mokslinėmis draugijomis, o po 1860 metų atsisakė net spausdintis. Tuo metu jis jau buvo plačiai išgarsėjęs. Jam nuolat plaukė pasiūlymai užimti prestižiškesnę vietą, bet jis jų visų atsisakė. Iš savo pozicijų Reino aukštupyje jis žvelgė į savo pražūtin skubančią Europą, stebėjo liberalizmo pralaimėjimą, diagnozavo jo priežastis ir išpranašavo iš jo kilsiantį nihilizmą. Bet pats jis atsisakė įsitraukti į kovą. Iš nusivylimo jis sugalvojo visuomenės ir istorijos teoriją, ir taikliai išpranašavusią ateities krizes, ir turėjusią jas sukelsiančių ligų simptomus. Savo pasitraukimą iš viešumos Burckhardtas laikė aktu, atleidžiančiu jį nuo bet kokios vėlesnės atsakomybės dėl artėjančio chaoso. Iš tikrųjų jo veikla tiesiog atspindėjo tai, kad Europos kultūros žmogus prarado drąsą, ir dėl to taip ir nebuvo pasipriešinta jėgoms, Europos civilizaciją galiausiai nustūmusioms į totalitarinio teroro bedugnę.

Svarbiausi Burckhardto istorijos darbai yra *Konstantino Didžiojo epocha* (1852) ir *Renesanso civilizacija Italijoje* (1860), abu išleisti jam gyvam esant, bei *Graikijos kultūros istorija* ir *Pasaulio istorijos apmąstymai*, po mirties išleisti iš paskaitų užrašų. *Konstantino Didžiojo epocha*, kultūros nuosmukio studija, sąmoningai skatino Romos imperijos žlugimą palyginti su artėjančia Europos civilizacijos pabaiga. *Renesanso civilizacija Italijoje* – tai talento sužibėjimas, Burckhardto beveik tik savo paties jėgomis sukurtas šiuolaikiniam mokslui gerai žinomas kultūrinio klestėjimo epochos paveikslas. Bet abi knygos – ir toji apie nuosmukį, ir toji apie atgimimą – gilinosi į tą pačią problemą: kultūros likimą krizės laikais, jos pajungimą didžiosioms pasaulio istorijos prievartos jėgoms (*Potenzen*) ir išsilaisvinimą nuo jų; tos jėgos, Burckhardto manymu, buvo religija ir valstybė. *Konstantino Didžiojo epocha* parodė kultūrą, išsivadavusią iš antikinio pasaulio valstybės gniaužtų, bet suvaržytą viduramžių religijos raiščių. *Renesanso civilizacija Italijoje* nagrinėjo religinės dvasios suirimą ir individualistinės renesanso kultūros klestėjimą prieš galingų modernių valstybių susikūrimą XVIII amžiuje.

Burckhardto knygų herojai – kultūros atstovai, visuomet dinamiškos asmenybės, besivadovaujančios savo vidine pasaulio

vizija ir pakylančios virš paprastos dorybės sampratos. Jie arba (kaip jis) pasitraukia iš viešumos ir paslapčia puoselėja savo nepriklausomas asmenybes, arba didžiausiomis valios pastangomis pakyla virš įprasto žmogiško būvio ir pajungia pasaulį savo kūrybingų ego valdžiai. Pirmojo tipo atstovų Burckhardtas rado tarp senovės Graikijos pitagoriečių ir viduramžių asketų; antrajam tipui atstovavo renesanso menininkai ir valdovai. Trumpai tariant, bendra Burckhardto tema buvo didžių asmenybių ir prievartinių visuomenės jėgų sąveika; ši tema teoriniame lygmenyje visiškai išskleista jo *Pasaulio istorijos apmąstymuose*.

Burckhardtas visuomet neigė turįs kokią nors „istorijos filosofiją" ir su atvira panieka atsiliepė apie Hegelį, kuris manė atskleidęs Pasaulio planą, viską paaiškinęs ir viską sudėstęs į iš anksto parengtą racionalią sistemą. Tačiau savo laiškuose Burckhardtas liaupsino Taine'ą, kurio bendras tikslas buvo labai panašus į Hegelio, o „istorijos filosofija" – toli gražu ne tokia subtili ir lanksti. Burckhardto nuomone, esminis Hegelio ir Taine'o skirtumas buvo tai, jog pirmojo istorijos filosofija buvo imli ir iš tiesų net skatino radikalias išvadas, o antrojo – nuo jų atgrasė. Iš tikrųjų neigti istorijos filosofijos galimybę reiškia priimti kitą, specifinę konservatyvią filosofiją – tai Burckhardtas gerai žinojo iš Rankes pavyzdžio. Mat neigti istorijos filosofijos galimybę reiškia arba neigti proto gebą surasti bendrą įvykių formą, arba valios teisę primesti jiems formą. Kaip ir jo mokytojas Ranke, Burckhardtas norėjo pašalinti iš istorijos politines to meto rietenas arba bent jau parodyti, jog istorijos studijos užkerta kelią bet kokioms pastangoms išvesti iš jos politines doktrinas (tokia galimybė sustiprintų konservatorių pozicijas). Tad savo „istorijos filosofiją" Burckhardtas pavadino istorijos „teorija" ir pristatė ją kaip nieką daugiau nei „savavališką" medžiagos sutvarkymą siekiant ją išdėstyti ir analizuoti. Jis negalėjo stengtis pateikti „tikrąją" įvykių „prigimtį", nes jo pesimizmas atėmė iš jo prabangą manyti įvykius iš viso turint kokią nors „prigimtį". Šį pesimizmą, Burckhardto nuomone, intelektualiai pagrindė Schopenhauerio filosofija. Burckhardtui ir politinei dešinei Schopenhaueris tapo tuo, kas Feuerbachas buvo Marxui ir politinei kairei.

§ *Pesimizmas kaip pasaulėžiūra: Schopenhauerio filosofija*

Parengiamuoju pavidalu Schopenhauerio filosofija pasirodė dar 1818 metais, tačiau iki XIX amžiaus penktojo dešimtmečio ji tesulaukė labai mažai dėmesio. Tačiau antroje XIX amžiaus pusėje ji pateko į patį Europos intelektualinio gyvenimo centrą, tačiau buvo populiari ne tiek tarp filosofų, kiek tarp menininkų, rašytojų, istorikų ir publicistų – tarp tų intelektualų, kurių interesai ribojosi su filosofija arba kurie jautė, jog tai, ką jie daro, turi būti pagrįsta kokia nors formalia filosofine sistema. Schopenhauerio pasaulio suvokimas ypač gerai tiko XIX amžiaus trečiojo ketvirčio intelektualų poreikiams. Jis buvo materialistinis, bet nedeterministinis; jis leido vartoti romantinio meno terminologiją ir kalbėti apie „dvasią", „grožį" ir panašiai, bet nereikalavo šioms idėjoms užtikrinti antgamtinio statuso. Maža to, moralės požiūriu šis pasaulio suvokimas buvo visiškai ciniškas. Jis leido bet kokį savo dabartinės padėties teikiamą malonumą pateisinti kaip suglumusiai sielai būtiną balzamą, o kartu kitų skausmą ir kančią pateikė kaip reikalingus ir pageidautinus, kad jiems nereiktų skirti dėmesio ar išskirtinai jais rūpintis. Tai sutaiko ir su aukštesniosios viduriniosios klasės egzistenciniu nuoboduliu, ir su žemesniųjų klasių kančia. Tai – kraštutinai egoistinė pasaulėžiūra.

Todėl Schopenhauerio filosofija buvo daugelio XIX amžiaus paskutiniojo ketvirčio jaunų rašytojų ir mąstytojų ir išeities taškas, ir įveiktinas barjeras. Ir Nietzsche, ir Wagneris, ir Freudas, ir Mannas, ir Burckhardtas – visi iš jos mokėsi ir jį laikė mokytoju, paaiškinusiu nepasitenkinimą gyvenimu, kurį kiekvienas iš jų jautė būdamas kūrybingas menininkas ir žmogiškos kančios tyrinėtojas. Iš jų penkių du iki pat galo liko atsidavę Schopenhaueriui; tai – Wagneris ir Burckhardtas.

Schopenhaueris neturėjo visuomenės teorijos ar istorijos filosofijos. Visa jo sistema buvo nuolatinės pastangos parodyti, kodėl nereikia rūpintis visuomene ir domėtis istorija. Tad jis turėjo negatyvią jų abiejų teoriją. Jis pateikė visų istoricizmo formų alternatyvą. Georgas Lukácsas Schopenhauerį laiko vokiečių buržuazijos

ideologu po 1848 metų, kai galutinai buvo atsisakyta liberalaus, humanistinio Feuerbacho natūralizmo, o laikmetis ir susiformavusi vokiečių viduriniosios klasės padėtis reikalavo reakcinės, pesimistinės ir egoistinės pasaulėžiūros. Tačiau Schopenhaueris nebuvo paprastas ideologas, kaip kad Spenceris Anglijoje ar Prévost-Paradolis Prancūzijoje. Anot Lukácso, Schopenhaueris *netiesiogiai apologizavo* vienos klasės gyvenimo stilių – klasės, kuri atsižvelgdama į savo pačios patvirtintus idealus turėjo surasti priežastį, pateisinančią jos nesugebėjimą veikti ir, nepaisant ankstesnių jos kalbų apie pažangą ir švietimą, paneigiančią tolimesnių reformų galimybę (*Hist. Novel*, 178–181).

Tam tikra prasme Schopenhaueris, žinoma, negailestingai kritikavo buržuazijos vertybes – suinteresuotumą praktine veikla, saugumo troškimą ir grynai formalų krikščioniškos moralės laikymąsi. Jis paneigė visus kapitalistinės valstybės nesikišimo teorijos ar pamaldaus Rankes istorizmo prietarus, idėją, kad slapta ranka veda visuomenę bendros gerovės sukūrimo link, kad įstatymo prižiūrima konkurencija iš tikrųjų skatina bendradarbiavimą ir panašiai. Vietoj to jis skelbėsi atskleidžiąs gyvenimą tokį, koks jis *iš tikrųjų* yra: baisų, beprasmį veržimąsi į nemirtingumą, klaikų žmonių izoliuotumą, siaubingą priklausomybę nuo aistros – be pabaigos, be tikslo ar kokios tikros sėkmės galimybės. Bet galiausiai bendra Schopenhauerio pasaulėžiūra visa, kad ir kas atsitinka, palieka kaip visiškai nepakeičiamą situaciją, šitaip pakirsdama bet kokį impulsą *veikti*, skatinamą bet kokių, savanaudiškų arba nesavanaudiškų, motyvų.

Schopenhauerio sistema XIX amžiaus pabaigos intelektualams buvo patraukli tiek, kiek ji galėjo būti pritaikyta Darwino gamtos paveikslui. Darwino gamta buvo betikslė, Schopenhauerio – taip pat. Plėtojant toliau, betikslis buvo ir žmogus. Schopenhauerio visuomeninis pasaulis buvo susiskaidžiusių individų sankaupa, kur kiekvienas buvo savų aistrų kalinys, atsitiktinai judantis ir su kitais susiduriantis individas, kiekvienas, pasirodo, esąs tik *priemonė* visų kitų poreikiams egoistiškai patenkinti. Marxas pripažino šitą žmogaus ir gamtos, žmogaus ir žmogaus susvetimėjimą, žmogaus svetimumą sau pačiam, bet tai jis laikė reiškiniu, kurį galiausiai

pavyks *pergyventi* ir taip pasiekti tikrą naują sąjungą su gamta, žmogumi ir savimi. O Marxo istorijoje vykstančios socialinės kaitos teorija jį įgalino tikėti, jog retais konkrečiais atvejais gali būti sukurtos tam tikros laikinos darbo, minties ir tikėjimo bendruomenės.

Schopenhaueris visa tai neigė: visos tariamos bendruomenės yra apgavystė; visi meilės pareiškimai yra melas; visas tariamas progresas kuriant akivaizdžiai humaniškesnį supratimą yra grynas mitas. Žmogaus susvetimėjimą Marxas aiškino specifiniais santykiais su gamta, susiformavusiais tam tikru metu ir tam tikroje vietoje, ir įsivaizdavo, kad šis susvetimėjimas kada nors bus įveiktas ir taip bus sukurta visuotinė žmonių bendruomenė. O Schopenhaueris tvirtino, kad žmogaus atskirumą nuo žmogaus ontologiškai grindžia pati prigimtis, todėl jis būdingas ir visuomenei; jis taip pat tvirtino, kad šį atskirumą gali peržengti tik keli vienišі genijai, bendraujantys ne su kitais, bet tarpusavyje, būdami sąmonės būsenos, kuriai būdinga sunaikinti bet kokią valią veikti.

Schopenhaueris sutiko su Feuerbachu, kad tikrovė ir juslingumas yra tapatūs dalykai. Taip pat jis sutiko su Feuerbachu, jog žmogus atstovauja tai gamtos fazei, kurioje atsiranda sąmonė. Bet, Schopenhauerio nuomone, sąmonė tiek pat yra našta, kiek ir išsilaisvinimas, mat būtent ji sukuria dabarties ir ateities, lūkesčių ir graužaties skirtumą ir – pagaliau – pagrindinį žmogaus jausmą – kančią.

Žmogus ne tik jaučia skausmą kaip gyvūnas, bet jis taip pat žino, kad jam skauda, t.y. kad jis kenčia, ir taip jis tampa dvigubo skausmo auka: paties skausmo ir žinojimo, jog jam *galėtų* ir neskaudėti. Būtent impulsas kokiu nors veiksmu atsikratyti skausmo lemia išskirtinai žmogiškas pastangas pasaulyje. Bet pastangos atsikratyti skausmo ar patenkinti troškimą galiausiai pasirodo esą saviapgaulė. Mat pastangos gali būti sėkmingos arba nesėkmingos. Jeigu jos nesėkmingos – jos padidina pradinį skausmą, jeigu sėkmingos – pradinį skausmą, norėjimą jos pakeičia kitu, persisotinimo ir pagaliau bodėjimosi skausmu, šitaip pradėdamos kitą ciklą, kuriam būdinga ieškoti ko nors geistino siekiant atsikratyti nuobodulio, jaučiamo dėl to, kad gauta tai, ko iš pradžių buvo trokšta.

Tad visos žmogiškos pastangos grįstos valios ir veiksmų ciklais, visiškai neturinčiais tikslo ar prasmės, nepatenkinančiais, bet visgi įtraukiančiais individą, kol mirtis jį išvaduoja iš bendro prigimtinio instinkto, iš kurio kristalizuojasi visos atskiros valios. Schopenhaueris atrado, kad *Streben* jausmas, aspiracija, kurią triumfuodamas žmogui priskyrė Feuerbachas kaip jo žmogiškumą kuriantį pagrindą ir jo išdidumo pateisinimą, sykiu yra ir esminis žmogaus egzistencijos faktas, ir pagrindinė našta. Žmogaus proto ir pažinimo jis nelaikė priemonėmis žmonijos augimui reguliuoti per suvienytą veiklą ir meilės veiksmus. Protas tik supažindina jus su konkrečiomis jūsų savybėmis, jis suranda valiai laiką ir erdvę visiško nelemtumo srityje ir šitaip visiškai sugriauna bet kokį asmens jausmą, kad jis galįs veikti kaip valia. Protas leidžia žmogui abstrakčiai apžvelgti savo padėtį, bet neleidžia tikėtis, kad koks nors bandymas atsikratyti skausmo ir kančios bus sėkmingas.

Tokia argumentacija privertė Schopenhauerį apsvarstyti galimybę nusižudyti ir taip ištrūkti iš gyvenimo, susidedančio vien iš žlugusių troškimų. Tačiau jis atmetė šią alternatyvą, kadangi, jo nuomone, ji ne tiek išsprendžia žmogaus egzistencijos problemą, kiek liudija pernelyg rimtą požiūrį į gyvenimą. Savižudis myli gyvenimą, bet negali pakęsti sąlygų, kuriomis jis turi gyventi. Jis neatsižada valios gyventi; jis atsižada tik gyvenimo. „Savižudžiai paneigia tik individą, o ne rūšį" (Schopenhauer, 325).

Schopenhauerio tikslas buvo „paneigti rūšį". O žmogaus galią vaizduotis jis laikė priemone, kurios pagalba būtų galima tai įgyvendinti. Tikroji žmogaus laisvė glūdi jo gebėjime kurti vaizdinius. Valia atranda savo laisvę gebėdama iš suvokimų susikurti sau kokį nori pasaulį. Savo prigimties apibrėžtumą ji patiria tik tuomet, kai siekia veikti remdamasi šiomis fantazijomis. Vadinasi, aukščiausias individo valios tikslas yra patirti savo laisvę, ir, jeigu tai pasiekti ji tegali vieninteliu būdu – pasitelkusi savo kūrybines galias – geriausias gyvenimas toks, kai reiškiniais naudojamasi tik kaip fikcinės kūrybos medžiaga.

Tokioje schemoje istorinei minčiai tegali tekti antraeilis vaidmuo, nes, jos požiūriu, egzistuoja toks reiškinys kaip realus laikas ir objektyvi nuo juos suvokiančios sąmonės nepriklausoma žmo-

giškų įvykių tikrovė, tad vaizduotė, bandydama suprasti šiuos įvykius, turi apsiriboti pasitelkdama tik priežastines kategorijas. Išgyvenama istorinė patirtis yra nesikeičiantis troškimo, pastangos pasotinti troškimą, sėkmės ar nesėkmės tai darant ir, sėkmės atveju, impulso trokšti ko nors naujo, o nesėkmės – skausmo – žaismas. Ji yra prieštaringų veiksmų chaosas; visi jie slepiasi po motyvų, teiginių ir pavidalų kaukėmis, tačiau analizė atskleidžia juos esant ne ką kitą, kaip aklą, egoistinę valią.

Išorines ciklo ribas nubrėžia skausmas ir nuobodulys. Tai reiškia, jog didieji visuomeniniai įvykiai – karai, revoliucijos ir pan., – iš tikrųjų kyla dėl individualių valių jaučiamo nepasitenkinimo, o lozungai, kuriais jie prisistato publikos dėmesiui, yra vien tik fasadai (152–155). Bet esmingiausias genijaus prigimties bruožas – tai, kad jis nesivelia į istorijos procesą, o išlieka vien tik stebėtojas. Genijaus tikslas yra proto akimis užbaigti formą, kurios link veržiasi reiškinys. Istorijos atveju tai reiškia, jog su istorijos medžiaga galima elgtis kaip tinkama, savo nuožiūra priimant ją ar atmetant, siekiant ją paversti kontempliacijai maloniu vaizdiniu.

Taip įsivaizduojamas istorinis pažinimas yra antraeilė pažinimo forma, mat, nukreipdamas dėmesį į detalų dalykų būvį, jis neleidžia nuo reiškinio laisvai pereiti prie jo vidinės idėjos kontempliacijos. Istorinė refleksija yra tuo didingesnė, kuo labiau ji priartėja prie poezijos – t.y. kuo labiau ji apleidžia visa ko ydingumą verčiančias pamatyti detales ir pakyla į „vidinės" detalių „tiesos" kontempliaciją.

Tad antikos istorikai, tokie kaip Tukididas, sukūrę istorinių veikėjų kalbas pagal tai, ką jie *turėjo* pasakyti ta proga, o ne perduodavę tai, ką jie iš tiesų pasakė, buvo kur kas išmintingesni nei Rankes pasekėjai, sustodavę ten, kur baigdavosi dokumentai, arba apsiribodavę tik to, kas iš tikrųjų įvyko, atkūrimu. Pažinimas išaukština ir išlaisvina tik tiek, kiek jis pats, viena vertus, yra laisvas nuo faktų, ir, antra vertus, neatsižvelgia į kategorijas, siejančias dalykus tarpusavyje taip, kaip jie vienas kitą lemia laiko ir erdvės pasaulyje.

Tad Schopenhaueris menus vertino pagal tai, kokiu mastu jie atsisakė pastangų kopijuoti tikrovę ir iš tikrųjų peržengė laiko ir erdvės ribas.

Fantazija yra pranašesnė už faktą – tai reiškia, kad poezija yra pranašesnė už istoriją. Taip pat galima vertinti ir konkrečią meno formą, tad tragedija yra pranašesnė už komediją, komedija – už epą ir t.t. Tas pat galioja ir plastiniams bei vaizduojamiesiems menams. Architektūra yra menkesnė už skulptūrą, kadangi praktiniai pirmosios interesai kliudo siekti formos nuoseklumo. O skulptūra menkesnė už tapybą, nes joje daugiau erdvinių apribojimų. Panašiai poezija pranašesnė už tapybą, kadangi žodžius galima dėlioti laisviau nei vaizdus. Bet poezija menkesnė už muziką, nes pastaroji visiškai išsilaisvina iš žodžių ir siekia kontempliuoti grynąją formą anapus laiko ribų. Ir taip tęsiama iki aukščiausios meno formos, niekada nepateikiamos erdviškai ar net neišreiškiamos žodžiais; ji išlieka gryna ir nepažeista menininko galvoje kaip vienybė, jaučiama su visų daiktų formomis, kuri ir yra pasaulio tikslas – valia susivienyti su savimi.

Akivaizdu, kad, Schopenhauerio požiūriu, individui siūloma išganymo perspektyva galėjo būti tik individuali, bet jokiu būdu ne bendra. Mes esame neatšaukiamai atskirti nuo kitų individų, kuriuos galime tik kontempliuoti kaip besivaržančias valias, mus matančias kaip objektus savo regėjimo laukuose. Taip visos visuomeninės institucijos netenka savo vidinės vertės, o visi bendri socialiniai impulsai laikomi tik klaidomis ar ydomis. Bet Schopenhaueris atsisakė patikėti, jog kokia nors bendroji fizinė ar psichologinė teorija galėtų tarpininkauti tarp to, kas mes esame, ir to, kas mes galėtume norėti būti. Mokslas tėra laikinas ir iš esmės menkavertis būdas tikrovei sutvarkyti pagal laiko ir erdvės modalumus bei nulemtumo kategorijas, siekiant tiesioginių, organizmui išgyventi reikalingų praktinių tikslų. Mokslo priešingybė – menas – ne vienija, bet atskiria, nes meninė vizija – tai grynai asmeninės vertės, žinomos ir pažinios tik ją palaikančiam protui, vizija. Tad tiek menas, tiek mokslas kelia susvetimėjimą pačia savo prigimtimi – pirmasis sustiprindamas mūsų troškimą pasitraukti iš veiklos, antrasis su pasauliu elgdamasis taip, tarsi jis būtų sudarytas iš *daiktų*, skirtų manipuliuoti praktiniais sumetimais. Istorija pagimdo tam tikrą rūšinę sąmonę, skatindama ieškoti žmogaus idėjos variacijų, kurias sąmonei įteigia kiekviena nesėkmė siekiant tikslo. O kadangi

istorija pasakoja apie šias variacijas, ji yra pasakojimas apie nesibaigiančias nelaimes. Ji rūšinei sąmonei suteikia tik tiek prasmės, kiek mes *savo vaizduotėse* sugebame užbaigti formas, kurių nesėkmingumą liudija individualūs įvykiai. Taigi tikrą žmoniškumą pasiekiame peržengdami ne tik istoriją, bet ir patį laiką.

Visa tai reiškia, kad įprasti chronologiniai ir priežastiniai skirtumai, istorikų naudojami savo medžiagai tvarkyti, patys savaime visiškai nenaudingi, nebent tik kaip pakopos siekiant tiesos, apie kurią moko tragiški poetai; tiesos, teigiančios, anot Schopenhauerio, kad „didžiausias žmogaus nusikaltimas – tai, jog jis iš viso gimė". Beprasmiška kalbėti apie žmonijos evoliuciją ar raidą; tiesą sakant, beprasmiška iš viso kalbėti apie kaitą. Dar beprasmiškiau kalbėti, jog žmonės turi planų, kurių jie kartu imasi, idant sukurtų bendrą, didesnę ar mažesnę visuomenę. Schopenhauerio istorijos vizija buvo sukurta iš grynai asmeninių poreikių ir išteklių. Vienintelė jam svarbi istorija buvo tokia, kuri sustiprindavo jo paties proto būtinybę su istorija visiškai nesiskaityti.

Taigi Schopenhaueris pakilo virš Hegelio ir Rankes polemikos apie tokius dalykus kaip „istoriškai reikšminga" klasė ar „istoriškai reikšminga" epocha. Mat, jo nuomone, visi žmonės iš esmės yra panašūs; kai kurie sugeba pasitraukti iš veiksmo, jie yra palaimintieji. Tie, kurie veikia, pralaimi. Taip pat pralaimi ir atsisakę veikti, bet šie bent jau gali siekti malonumo kontempliuoti grynąją formą.

Panašiai Schopenhauerio filosofijoje išnyksta skirtumai tarp praeities, dabarties ir ateities. Tėra tik dabartis. Praeitis ir ateitis yra vien tik proto būdai pasikeitimo lūkesčiui organizuoti. Ir Schopenhauerio žinia apie dabartį buvo visiems vienoda: pratinkitės norėti tik to, ką galite turėti ir kuo galite mėgautis tol, kol gyvenate. Šis noras turėtų būti kreipiamas į nematerialius dalykus, nes materialūs daiktai keičiasi. Jis turi būti grynai asmeninis, nes jei priklausys nuo ko nors kito, jo gali būti atsisakyta. Tad Schopenhauerio filosofija baigiasi kaip visiškas narcisizmas. Kontempliuojant tai, kaip pats suvoki reiškiniais pateiktą formą, prieinama būsena, kurios siekia išminčius budistas – Nirvana. Mėgaujantis netemdomu malonumu, teikiamu nekintamos asmeniškai projektuojamos formos karalijos, laukiama galutinio savo sugrįžimo į aklą

gamtą, išstūmusią žmogų į skausmingą individualizaciją. Taigi Schopenhaueris peržengė Rousseau apraudotus istorinės ir socialinės egzistencijos skausmus. Jo nuomonė, įtampos, kurias realistai apibrėžė trilypio – gamtos, sąmonės ir visuomenės – pasaulio samprata, buvo visiškai peržengtos. Visuma išsisklaidė į chaosą. Taip Schopenhaueris, paneigdamas ne tik žmoniją, bet taip pat ir gamtą, sunaikino istoriją.

Schopenhauerio pasaulio vaizdas puikiai atitiko visuomenės dalių, norėjusių visai ignoruoti socialinius klausimus, poreikius. Visiems, kam pernelyg skaudu buvo kontempliuoti įtampas tarp klasių arba tarp tradicijos ir novatoriškumo, Schopenhauerio filosofija leido patikėti, kad jas apmąstyti iš viso yra bergždžia. Sykiu ji leido tiems, kuriuos dar slėgė būtinybė tirti žmoniją, nes tai būdas savo pačių žmogiškumui apibrėžti (taip išvengiant solipsizmo), tirti tik jiems malonias istorijos dalis ar, dar geriau, tirti tik tuos konkrečios epochos aspektus, kurie sustiprina savęs suvokimo malonumą. Savo vienpusišką ir iškraipytą XV amžiaus Italijos paveikslą Burckhardtas kūrė valdomas tokio išankstinio nusistatymo; šio nusistatymo produktas taip pat buvo ir Nietzsches studija apie graikų tragediją, jam globojant sukurta ir Wagnerio „visuotinė meno forma"; juo grįsta Thomo Manno knyga *Budenbrokai*.

Visiems šiems mąstytojams būdinga būtent tai, kad jie bjaurėjosi visuomene, kurioje jie gyveno, bet atsisakė pritarti minčiai, jog koks nors viešas arba privatus veiksmas galėtų pakeisti visuomenę į gera. Jie visi stengėsi nuo tikrovės pabėgti į meninės patirties sferą, suvokiamą ne kaip vienijančią žmones minimalaus žmoniškumo nuojautomis, bet kaip izoliuojančią žmogų jo paties bendruomenėje ir draudžiančią bet kokį bendravimą visuomenėje. Nietzsche ir Mannas vėliau išsižadėjo savo ankstesnės, šopenhaueriškos meno sampratos, teisingai supratę, jog ji vengia tikrovės ir nedera su meno kaip žmogiškos veiklos idėja. Wagneris iki galo išliko ištikimas Schopenhauerio vizijai, tirdamas savo sugebėjimus apgauti save tobulu meniškumu ir įgūdžiais. Jai ištikimas liko ir Jacobas Burckhardtas, turbūt talentingiausias XIX amžiaus antrosios pusės istorikas.

§ Pesimizmas – istorinės sąmonės pagrindas

Kaip ir Schopenhaueris, Burckhardtas savo laiku nebuvo labai vertinamas. Dauguma istorikų jautė, jog jis pernelyg neatsakingas, pernelyg subjektyvus, kad pelnytų jų dėmesį. Tik artėjant amžiaus pabaigai, kai tapo aišku, kad Rankes istorinis metodas paliko pernelyg daug neatsakytų klausimų, ir istorija besidomintys mąstytojai ėmė suvokti, jog jiems teks rinktis tarp Marxo ir Schopenhauerio pažiūrų, Burckhardto žvaigždė ėmė kilti. Tai mums kitaip nušviečia ir Burckhardto, ir XIX amžiaus pabaigos mokslo, tuo metu ėmusio atiduoti pelnytą pagarbą šopenhaueriškam pesimistui, istoriją laikiusiam egoistinėmis meninėmis pratybomis, savybes.

Tai buvo žlugimo ir nuosmukio pojūčio persmelkta epocha, nenorėjusi to pripažinti; epocha, kurios išsigelbėjimu tapo meno kaip opijaus samprata, kurią Burckhardtas galiausiai pritaikė savo istorijos sampratai. Tuo metu Nietzsche jau buvo radęs kirminą šopenhaueriškos filosofijos šerdyje ir parodęs jį, idant visi pamatytų, jog ji tebuvo tik baimė gyventi. Jis bandė perspėti Burckhardtą dėl joje slypinčių pavojų ir teigė, kad nors Burckhardto istorija rodo kelią link naujos visuomenės sampratos, galinčios priešintis tiek Marxo, tiek Rankes polinkiui sulyginti, to nepakanka. Burckhardtas atsisakė atsakyti į Nietzsches kritiką. Šitai dažnai laikoma pagirtinu jo nenoru įsivelti į bevaisius filosofinius disputus, bet tai visiškai nėra pagirtina. Burckhardtas atsisakė veltis į intelektualinius disputus, nes jis apskritai nemėgo disputų. Schopenhaueris jam parodė, kad bet kokios pastangos yra bergždžios, o gerai gyvena tas, kas mintimis ir veiksmais daro tik tai, kas jam malonu.

§ Satyrinis stilius

Savo garsiausią veikalą *Italijos Renesanso civilizacija* Burckhardtas pradėjo tokia įžanga:

> Šis darbas yra esė griežčiausia šio žodžio prasme. [...] Kiekvienai akiai bet kokios civilizacijos metmenys tikriausiai parodo vis kitokį paveikslą;

o aptariant civilizaciją, kuri yra mūsų pačių motina ir kurios įtaka tebejuntama ir dabar, individualus jausmas ir sprendimas kas akimirką neišvengiamai nusmelkia ir rašytoją, ir skaitytoją. Plačiame vandenyne, į kurį mes leidžiamės, daug galimų kelių ir krypčių; tad tuos pačius tyrimus, naudingus šiam veikalui, kitos rankos ne tik laisvai galėtų visai kitaip traktuoti ir pritaikyti, bet ir apibendrinti visai priešingomis išvadomis. [1–2]

Toliau jis rašė iš pradžių ketinęs įterpti atskirą dalį „Renesanso menas", bet jam nepasisekė tai padaryti. Tada, be tolesnio įvado, jis perėjo prie XII–XIII amžiaus Italijos istorijos – Renesanso kultūros ir mokslo preliudo.

Tada pateikiama puiki apžvalga, primenanti impresionistų meistrų paveikslus, kurioje brėžiamos pagrindinės Italijos politinės raidos linijos. Pristatomi bendri Italijos miestų valstybių istorijų metmenys, nurodomas tarptautinės politikos pobūdis, pateikiamas ir kvapą gniaužiantis to meto politinio gyvenimo savitumo apibendrinimas. Toks garsiojo įvadinio skyriaus „Valstybė – meno kūrinys" turinys. Trumpai aptarus Renesanso laikų karo prigimtį ir popiežiaus vietą Italijos politiniame gyvenime, skyrius baigiamas trumpu to meto patriotizmo apibūdinimu. Pagrindinė mintis – Italijos politinis gyvenimas buvo toks, jog „žadino geresnių to meto sielų patriotinį bjaurėjimąsi ir priešiškumą" (79). Politinę Italijos padėtį Burckhardtas priešpriešino Vokietijai, Prancūzijai ir Ispanijai. Kiekviena iš šių tautų turėjo *išorinį* priešą, su kuriuo kovojo ir prieš kurį monarchija galėjo suvienyti savo tautą, iš feodalinio chaoso sukurdama vienybę. Italijos situacija buvo kitokia. Joje buvo popiežius, „bažnytinė valstybė", ir tai liko „amžina tautinės vienybės" kliūtimi (80). Tad Italijos politiniam gyvenimui stigo galimybės susivienyti ir integruotis. Kai Italijoje iš tikrųjų įsigalėjo tautinės vienybės idėja, buvo jau per vėlu. Į kraštą jau plūdo prancūzai ir ispanai. „Vietinio patriotizmo pojūtis", galima sakyti, užėmė tikro tautinio jausmo vietą, bet, rašė Burckhardtas, „tai tebuvo varganas pirmojo atitikmuo" (*Ibid.*). Skyrius tad baigiamas melancholiškomis gaidomis, prarastų galimybių, išduotų tautinių tikslų, praleistų progų ir apleistų kilnių užduočių nuotaika.

Knygos skyrius, pavadintas „Valstybė – meno kūrinys", yra viena iš šešių dalių, skirtų įvairiems Renesanso laikų Italijos kultūros

aspektams, žinoma, kultūrą suprantant plačiausia prasme – kaip elgsenas, visuomeninius papročius, teisę, religiją, literatūrą, dramą, šventes, ceremonijas ir taip toliau – ir visuomet plačiai apibūdinant kategorijas, kuriomis buvo tvarkoma duomenų gausa: „Individo raida", „Antikos atgimimas", „Pasaulio ir žmogaus atradimas", „Visuomenė ir šventės" ir „Moralė ir religija". Tad knyga buvo išdėstyta vadovaujantis logika, vėliau Burckhardto išskleista *Pasaulio istorijos apmąstymuose*, politikos bei religijos pasaulius laikant „kultūros nulemtais". Renesansas, Burckhardto požiūriu, buvo periodas, kai „kultūrinis" aspektas išsivadavo tiek iš politikos, tiek iš religijos priklausomybės, kad sklęstų virš jų, dominuotų, lemtų jų įgyjamas formas. Visa, kas buvo svarbu žemiškesnėse žmogaus egzistencijos sferose, buvo transformuota į meną, taigi buvo nukreipta veržtis link savo būdingos taurios *formos*, tobulo praktinių ir estetinių rūpesčių derinio. Visa, kas buvo svarbu visuomenės gyvenime, buvo išlaisvinta ir iš praktiškumo jungo, ir iš transcendencijos siekimo. Viskas siekė būti tuo, kas yra „savaime", neleisti savęs iškreipti sumetimams, sugriaunantiems jų pačių esminio plano tobulybę. Dalykus imta matyti *aiškiai*, o gyvenama buvo vien tik siekiant formos nuoseklumo.

Vis dėlto kiekvienos Burckhardto nagrinėjamos temos – individualizmo, antikos atgimimo, humanizmo, visuomeninių santykių ir religijos – aprašymas baigiamas tokia pat melancholiška gaida kaip ir skyrius apie politiką. Melancholija buvo tarsi vakarinis varpas, dienai baigiantis šaukiantis tikinčiuosius prisiminti pamaldumą. Tema įvedama ir visiškai išplėtojama pasitelkiant kokį nors jai atstovaujantį veikėją ar reikšmingą įvykį vien tik tam, kad būtų pereita prie priminimo, jog visi žmogiški dalykai nueina nebūtin. Skyrius apie individo raidą baigiamas svarstymais apie klastingą ir „ironišką" Aretino. Apie jį Burckhardtas atsiliepė taip:

> Dabartinei Italijos dvasiai palankus ženklas – tai, kad toks personažas ir tokia karjera tapo tūkstančius kartų nebeįmanomi. Bet istorinė kritika Aretino visuomet laikys svarbiu tyrimų objektu. [103]

Skyrius „Antikos atgimimas" baigiamas mintimi, kad humanistai nustojo kontroliuoti akademijas ir dėl to kultūra subanalėjo.

Trumpas baigiamasis skyrelis baigiamas paslaptinga pastaba: „Italijos scenos, vėliau operos likimas ilgai buvo šių [provincinių] bendrijų rankose“ (170). Skyriai „Visuomenė ir šventės“ bei „Moralė ir religija“ baigiami visai nekomentuojant, išskyrus netiesioginį komentarą, nuspėjamą iš šaltinių citatų. Pirmojo pabaigoje cituojama garsiosios Pico della Mirandolos „Apie žmogaus orumą“ pastraipa, kuri jai skirtoje vietoje tegali vien užsiminti apie mastą, kuriuo ši iškili žmogaus prigimties samprata nebuvo gerbiama vėlesniame pasaulyje. Antroji, priešingai, baigiasi Lorenzo Puikiojo eilėmis:

Jaunystė graži,
Bet ji praskrieja!
Kas gali – tesilinksmina;
Rytojus toks netikras. [260]

O paskutinis knygos skyrius „Moralė ir religija“ baigiamas ne viso veikalo teiginių apibendrinimu, bet vien tik „Visuotinės Abejonės Dvasios“ aptarimu ir svarstymais apie Ficino bei Florencijos akademijos plutonizmą:

Viduramžiško misticizmo aidai čia susilieja vienon srovėn su platoniškomis doktrinomis ir būdinga modernia dvasia. Čia bręsta vienas iš brangiausių pasaulio ir žmogaus pažinimo vaisių, ir jau vien dėl to Italijos Renesansą reikia vadinti naujųjų laikų lyderiu. [341]

Taip baigiama Burckhardto „esė“ apie Renesansą. Ši esė neturi nei tikros pradžios, nei pabaigos, bent jau dramos išsipildymo ar atomazgos pabaigos. Ji visa yra *perėjimas*. Ir būdama tokia, ji iš tiesų kur kas daugiau pasakė apie tai, kas buvo prieš savo tariamą objektą, „Renesansą“ (t.y. apie viduramžius), ir po jo nei apie jį patį. Tai nereiškia, kad ji nedaug ką pasakė apie Italijos Renesansą; mat ši esė buvo kupina informacijos, įžvalgų, puikių *apžvalgėlių* ir taiklių šio kultūros klestėjimo ir veiklumo laikotarpio idealų ir realijų atotrūkio įvertinimų. Bet nėra jokio „pasakojimo“ apie Renesansą, jokios vientisos *raidos*, įgalinančios apibendrintais bruožais nusakyti jo esmę. Iš tiesų, kaip Burckhardtas gana aiškiai išdėstė savo *Istorijos ir istorikų vertinimuose*, jo paskaitų, skaitytų revoliucijų epochoje, užrašuose Renesansas buvo intermedija, pertrauka tarp dviejų priespaudos periodų – viduramžių, kai kultūra ir politika

buvo pajungta religijos imperatyvams, ir naujųjų laikų, kai kultūra ir religija laipsniškai buvo pajungta valstybei ir politinės galios imperatyvams.

Šitaip suvoktas Renesansas buvo ne kas kita, kaip „laisvas" kultūrinio aspekto „žaismas" pertrūkyje tarp dviejų tironijų. Kaip laisvo žaismo, jo neįmanoma analizuoti taip, kaip viduramžių ar naujųjų laikų. Jo kūrinius galima tik sugriebti praskriejančius, kaip jis ir darė, kontempliuoti jų individualumą ir sugrupuoti pagal tam tikras labai plačias kategorijas, siekiant vien tik pavaizduoti – bet ne papasakoti. Nelengva įžvelgti, kur jis prasidėjo ir kur baigėsi. Jo kūriniai yra tarsi bangos, besiritančios tarp dviejų kietų uolų, purslai. Jis ne tiek baigėsi, kiek tiesiog nuslūgo. Jo vėlyvas, silpnas pulsavimas (sudrumstas, bet dar ne galutinai sustojęs) priminė bangų teškenimą į akmeninį molą, tarsi įnoringai pastatytą valingų valdžios žmonių, kurie atrodė nepajėgūs gyventi jo virpančia įvairove, puikumu ir kūrybingumu. Šis molas, Burckhardto požiūriu, buvo Prancūzijos revoliucija, o pastatytas jis buvo iš „naujųjų laikų" materializmo, filisteriškumo ir banalybės.

Burckhardto Renesanso vaizdas primena Piero de Cosimo ir Raphaelio paveikslų temų derinį, paveikslą, nušviestą pavargusios Burne-Joneso ir Rossetti šviesos. Jo tonas elegiškas, o vaizduojami dalykai yra ir laukiniai, ir didingi. Turinio „realizmas" kyla iš atsisakymo slėpti tai, kas šiurkštu ar žiauru, tačiau skaitytojui visą laiką primenama apie gėles, augančias ant šios žmonijos netobulumo komposto krūvos. Bet tikslas ironiškas. Visame darbe neįvardyta šios sėkmės ir puikybės epochos priešybė yra pilkas paties istoriko pasaulis, antrosios XIX amžiaus pusės Europos visuomenė. Net viduramžiai nekentėjo taip, kaip naujieji laikai. Renesansas buvo visa tai, kas *nėra* modernusis pasaulis. Ar, tiksliau, naujieji laikai yra vienpusiškai išplėtoti visi tie žmogaus prigimties bruožai, kurie Renesanso epochoje buvo pakylėti iki didžio kultūros laimėjimo. Naujieji laikai yra žmonijos *pralaimėjimų* produktas. Periodu, trukusiu nuo 1600 metų ir 1815 metų, kai kas buvo padėtas ne į tą vietą, ir tas „kai kas" buvo „kultūra".

§ *Istorinio proceso „sintaksė"*

Savo naujųjų laikų istorijos paskaitose, skaitytose Bazelio universitete 1865–1885 metais, XVI amžių Burckhardtas laikė pradžios periodu. Po to ėjo keletas „metastazių", kitaip sakant, staigių neracionalių galių ir simptomų persikėlimų iš vienos visuomenės kūno organo ar dalies į kitą (*Judgements*, 66). Ši „metastazės" sąvoka buvo pagrindinė Burckhardto istorinės minties metafora. Jis nesiskelbė galįs paaiškinti šių perkėlimų ar poslinkių; jie buvo paslaptingi. Jų priežasčių nebuvo įmanoma tiksliai nusakyti, bet jų pasekmės buvo akivaizdžios. Būtent todėl, nors ir neįmanoma pateikti galutinio paaiškinimo, kodėl istorija rutuliojasi taip, kaip rutuliojasi, galima bent jau sulaužyti chronologinį metraštį į atskirus segmentus arba reiškinių sritis. Pavyzdžiui, kaip XIV amžiuje kažkas nauja ir paslaptinga pasirodė Italijos miestuose valstybėse, taip ir „paskutiniais dešimtmečiais prieš Prancūzijos revoliuciją įvykiai ir asmenybės yra specifiškai kitokie" (163). Tai reiškia, kad periodui tarp Renesanso ir Prancūzijos revoliucijos, kaip ir pačiam Renesansui, būdingas toks pat suvokiamas, nors ir galutinai neapibrėžiamas, darnumas. „Didžios XV amžiaus antrosios pusės modernaus pasaulio pradžios atžvilgiu jis yra tąsa; Revoliucijos epochos atžvilgiu jis yra ankstesniosios epochos pabaiga ir pasirengimas ateinančiai epochai" (165). Ji taip pat yra „pertrauka, ar veikiau, intermedija" (*Ibid.*).

Bet Revoliucijos epocha Burckhardtui, kaip ir Tocqueville'iui, atrodė „naujas ir siaubingas dalykas". Revoliucija, rašė jis, „pirma išpančiojo visus idealus ir siekius, o po to – visas aistras ir savanaudiškumą. Ji paveldėjo ir naudojo despotizmą, kuris visiems laikams išliks visų despotizmų modeliu" (219). Nebuvo nieko panašaus į Tocqueville'io pastangas įvertinti, „kas buvo laimėta ir kas buvo prarasta" gimus šiam naujam ir siaubingam dalykui. Burckhardtas matė vien praradimus. Žvelgdamas į periodą, kuriuo rašė Tocqueville'is, jis sakė:

> Žinoma, tris dešimtmečius, kol mes gimėme ir užaugome, galima buvo tikėti, kad Revoliucija buvo kas nors užbaigta ir todėl įmanoma ją aprašyti objektyviai.

Tuo metu pasirodė knygų, puikiai parašytų ir net klasikinių, kuriomis mėginta pateikti bendrą 1789–1815 metų kaip užbaigtos epochos vaizdą. Tačiau *dabar* mes žinome, kad audra, sukrėtusi žmoniją 1789 metais, artėja prie mūsų. Mes galime sąžiningai pareikšti savo nešališkumą ir visgi užklupti save nesąmoningai esant kuo šališkiausius. [225]

Mat „lemtingas naujas dalykas, įžengęs pasaulin per Prancūzijos revoliuciją, yra leidimas ir valia keisti dalykus siekiant visuotinės gerovės". O rezultatas – tai, kad politika buvo iškelta į aukščiausią vietą, tačiau be jokio pagrindinio principo, išskyrus anarchiją ir tironiją, – „nuolat gresiant revizijos troškimui ar despotiškai reakcijai, sulaužančiai politikos formas" (229).

Varanti šios „demonijos" jėga buvo „geros žmogaus prigimties iliuzija" (230). „Idealistiniai protai" leido savo „aistroms ir fantazijoms tarpti spindinčioje ateities, kai dvasinis pasaulis susitaikys su gamta, mintis ir gyvenimas sutaps ir t.t., vizijoje" (231). Bet visa tai pagimdė „iliuzijas", teigė Burckhardtas. Realistas žino geriau, o istorikas žino bent jau tiek, jog neužtenka „norėti", kad būtų taip, kaip norima. Burckhardto tikslas buvo išsklaidyti šias iliuzijas ir žmogaus sąmonę priversti vėl pripažinti savo ribas, savo baigtinumą ir savo nesugebėjimą šiame pasaulyje kada nors rasti laimę (*Ibid.*). „Mūsų užduotis, – anot jo, – ne norėti, o išsivaduoti, kiek įmanoma, nuo paikų džiaugsmų ir būgštavimų ir visų pirma užsiimti istorijos raidos aiškinimusi" (231–232). Jis pripažino, jog užduotis sunki, nes į istoriją, „nemoksliškiausią iš visų mokslų", sunkiausia pažvelgti objektyviai (*Force and Freedom*, 199), o dar sunkiau dėl to, kad, „vos tik suvokę savo situaciją" šiais laikais, „mes pasijuntame esą daugiau ar mažiau sugedusiame laive, besisupančiame ant vienos iš milijono bangų". Ir jis priminė savo klausytojams, jog „galima sakyti, kad ir mes patys iš dalies esame ši banga" (*Judgements*, 232). Taigi geriausia, ko galime tikėtis, tikrai ne pranašystės, o mūsų *vietos* istorijos segmente, prasidėjusiame Revoliucija, nusakymo; mūsų istorijos supratimui suteikti reikiamą formą – ne ką daugiau nei nustatyti, „ant kurios bangos mes supamės audros įsiūbuotoje jūroje" (252).

Banga ir metastazė – du įvaizdžiai, apibendrinantys Burckhardto istorijos proceso sampratą. Pirmasis įvaizdis nurodo nuolatinės

kaitos idėją, antrasis – impulsų tęstinumo stygių. Jo samprata nėra ciklinė; po nuopuolio atsinaujinimas nėra *būtinas* (27). O *nuopuoliai* yra būtini, arba bent jau kartais *neišvengiami*. Istorijoje reikia paaiškinti būtent kultūrinio spindesio ir laimėjimų momentus; *jie* yra problemiški.

Valios siekti galios (politinių laimėjimų pagrindo) ir išganymo troškimo (religinio pasišventimo pagrindo) aiškinti nereikia; jie sudaro *svarbiausią* žmogiškos prigimties pagrindą. Konkrečioje civilizacijoje jie nuolat ir kokybiškai, ir kiekybiškai slūgsta ir kyla. Kultūra, tvirtino Burckhardtas, priešingai, yra ir sudaryta iš netolydžių akimirkų, ir auganti. Kitaip sakant, ji sukuria kokybiškai lygių puikumo ir vizijos aiškumo akimirkų, o kadangi jų be galo daug, ji nuolatos plečia žmonijos dvasią. Tačiau kultūra gali klestėti tik tada, kai „prievartos" jėgos, valstybė ir religija, susilpnėja taip, kad nebegali sugniuždyti jos giliausių impulsų, ir tik tuomet, kai materialiosios sąlygos yra tinkamos jai sužydėti (*Force and Freedom*, 127).

§ *Istorijos „semantika"*

Greičiausiai tai ir atsitiko, Burckhardto nuomone, Renesanso laikų Italijoje. Nepateikiama jokio formalaus šio kultūros klestėjimo paaiškinimo, išskyrus bendrą mintį, jog kultūra yra amžinas žmogiškos prigimties elementas, suklestintis nusilpus prievartos jėgoms. Kitaip sakant, postuluojama tik negatyvi sąlyga: kadangi tuo metu ir bažnyčia, ir valstybė Italijoje buvo silpnos, abi išsekintos tūkstantmetės kovos, kultūra rado vietos augti, plėstis ir sužydėti. Bet pats klestėjimas yra paslaptingas, arba bent jau taip atrodo. Mat kultūros pavasariai gimsta iš giliausių žmogaus sielos virpėjimų, ir tai ypač pasakytina apie menus:

> Jie kyla iš paslaptingų, siela jaučiamų virpėjimų. Tai, ką išlaisvina šie virpėjimai, netenka individualumo ar laikiškumo ir tampa simboliškai reikšminga ir nemirtinga. [*Ibid.*]

Šalia praktinio gyvenimo, reprezentuojamo valstybės, ir iliuzinio gyvenimo, reprezentuojamo bažnyčios, kultūra iškelia „antrą,

idealų kūrinį, vienintelį tvarų dalyką žemėje, neribojamą individualaus laikiškumo, žemišką nemirtingumą, visų tautų kalbą" (128). Išorinė šio „kūrinio" forma yra materiali, todėl atvira laiko niokojimui, bet tereikia fragmento, kad būtų galima nuspėti jį iš pradžių įkvėpusių vaizdinių „laisvę, įkvėpimą ir dvasinę vienybę". Iš tiesų Burckhardtas teigė, jog fragmentas yra ypač iškalbingas, nes menas lieka menu „netgi detalėje, eskize ar tiesiog aliuzijoje". Ir mes galime, „pasitelkę analogiją", iš „fragmentų suvokti visumą" (*Ibid.*)

Burckhardtas samprotavo ironiškai – ir kalbos pateikimo forma, ir turinys, į kurį buvo kreipiamas dėmesys, buvo ironiški, ir tai reiktų labiausiai vertinti. Renesansą Burckhardtas pavaizdavo žinovo, žiūrinėjančio į archeologinių kasinėjimų metu sukauptą fragmentų krūvą, kurios kontekstą jis nuspėja „pagal analogiją" su dalimi, maniera. Bet į šio konteksto formą galima tiktai nurodyti, o ne tiksliai ją nusakyti. Ji yra tarsi tie „daiktai patys savaime", kuriuos, Kanto tvirtinimu, mes turime sau postuluoti, kad paaiškintume savo mokslą, bet apie kuriuos mes nieko negalime *pasakyti*. Į auditoriją Burckhardtas kreipėsi ironizuotojo, žinančio aukštesnę, liūdnesnę išmintį nei jo auditorija, tonu. Į savo studijų objektą, istorinį lauką, jis *žvelgė* ironiškai, kaip į lauką, kurio prasmė – nepagaunama, nenusakoma, suvokiama tik rafinuotam protui, pernelyg subtili, kad būtų paimta šturmu, pernelyg didinga, kad būtų ignoruojama. Istorinių objektų pasaulį jis *suvokė* kaip literatūrinę „saturą", kratinį ar popuri, objektų fragmentus, atskilusius nuo savo pradinių kontekstų arba kurių kontekstų neįmanoma pažinti, kuriuos galima sudėlioti keletu skirtingų būdų, galinčių išreikšti įvairiausias galimas ir vienodai pagrįstas prasmes. „Pagaliau, – sakė jis *Jėgoje ir laisvėje*, – mūsų istoriniai vaizdai didžia dalimi yra gryna konstrukcija" (74). Fragmentus galima sudėlioti įvairiais būdais, bet mes neturėtume jų sudėti taip, kad skatintume iliuzijas ar atitrauktume dėmesį nuo čia ir dabar. Jo pasakojama *istorija* buvo ironiška – aforistinio stiliaus, su anekdotais, sąmoju ir pastabėlėmis (1848 metų revoliucijos kilo iš „nuobodulio", Napoleoną nugalėjo jo paties „nekantrumas" ir t.t.). Šio pasakojimo *siužeto struktūra* – ironiška, kitaip sakant, nėra jokio „tikslo", link

kurio kryptų visi dalykai, neatsiskleidžia jokie dėsniai, neįmanomi jokie galutiniai susitaikymai, nėra jokios transcendencijos. Epistemologijos požiūriu jis buvo skeptikas, psichologijos – pesimistas. Jis pasirinko niūrią pramogą priešintis vyraujančioms savo laiko jėgoms ir krypčiai, kurion jis matė jas linkstant. Jis nejautė jokios pagarbos „grynam pasakojimui", kaip jis jį vadino (*Judgements*, 29), nes ne tik atsisakė pranašauti, kaip „viskas pagaliau baigsis", bet tame neaiškiame laikotarpyje tarp nežinomos pradžios ir nenumatomos pabaigos netgi nematė jokių reikšmingesnių laikinų baigčių.

Tačiau kai kas Burckhardto mintyje buvo pastovu: tai – priešai, kuriems jis oponavo. Jo, kaip ir visų ironizuotojų, priešai buvo „iliuzijos", pasirodančios dviem pagrindinėmis formomis: alegoriją gimdančia metaforine redukcija ir metafiziką gimdančiu nesaikingu simbolizavimu. Formali jo istorijos teorija, grįsta trigubos – kultūros, religijos ir valstybės – sąveikos samprata, iš tikrųjų atspindėjo jo kultūros teoriją, o kultūra, jo nuomone, susideda iš alegorinio, simbolinio ir istorinio jautrumų veikimo. Ši kultūros teorija, pati Burckhardo realizmo tipo kvintesencija, formaliai nebuvo išdėstyta nė viename iš jo teorinių darbų, ir tikriausiai nė jis pats nelaikė jos teorija. Bet ji egzistavo ir buvo gana aiškiai pristatyta jo *Ciceroni*, 1855 metais leisto vadovo, kaip „mėgautis" Italijos meno kūriniais, skyriuje apie itališką tapybą.

§ „Saturos" siužeto struktūra

Kuo atviriausiai ir pats tai mažiausiai suvokdamas, istorikas Burckhardtas kalbėjo kaip meno, ypač itališko meno, mėgėjas. Tai buvo jo širdžiai artimiausias dalykas, ir savo Italijos meno vadove *Ciceroni* su paantrašte *Mėgavimosi Italijos meno kūriniais vadovas (Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, 1855), sukurtame kitais metais po to, kai buvo išleistas didysis jo istorinės kūrybos veikalas – *Konstantino Didžiojo epocha* (1852), Burckhardtas atskleidė geriausias savo savybes – ir didžiausią angažuotumą. *Ciceroni* suteikė Burckhardtui progą pasinerti į tiesioginius ir labai asmeninius istorinių objektų apmąstymus taip, kaip to neleido daryti

praeities *gyvenimo* apmąstymai. Visas meno kūrinių pasaulis atsiskleidė *tiesiog* prieš jį kaip percepcijos objektas; perteikiant jų turinį ar prasmes netarpininkavo kalba, ar bent jau žodinė kalba. Nereikėjo spėlioti, ką sako ši raiškos priemonė, prieš imant svarstyti jos prasmę; Burckhardto nuomone, raiškos priemonė ir jos perduodama žinia buvo – ar bent turėjo būti – iš tikrųjų neatskiriamos. Reikėjo tik stoti priešais meno kūrinio vientisumą ir suvokti jo formos nuoseklumą. Istorijos visumos atžvilgiu panaši operacija neįmanoma, manė Burckhardtas, nes patys dokumentai formaliai gali būti nuoseklūs, bet iš esmės visiškai nesusiję su įvykių, kuriuos jie skelbėsi vaizduoją, prigimtimi. Meno objektai nurodo patys į save, ir, nors juose gali atsispindėti epochos savybės, nuotaika, stilius, norint jais mėgautis, nebūtina svarstyti meno kūrinio ryšio su aplinka, kurioje jis atsirado. Iš tiesų Burckhardto sprendimas veikale *Renesanso civilizacija Italijoje* neaptarti vaizduojamųjų menų galėjo būti grįstas kaip tik jo troškimu nuginčyti mintį, kad aukštasis menas kokiu nors reikšmingu būdu yra priklausomas nuo išorinių jo sukūrimo aplinkybių.

Aptardamas Renesanso menininkus, Burckhardtas visuomet stengėsi nustatyti mecenatų interesų ar spaudimo poveikio kokio nors meno kūrinio formai ar turiniui mastą. O viduramžių meną jis paprastai aptardavo vadovaudamasis mintimi, jog nors didis menininkas ir gali virš to pakilti, menas, sukurtas spaudžiant anapus meno ribų esančioms jėgoms, tokioms kaip religija ar politika, beveik visuomet yra ydingas menas.

Įdomu tai, kad šis mažiausiai „istorinis" Burckhardto darbas iš pažiūros nuosekliausiai sudarytas chronologiniu principu. *Ciceroni* padalyta į tris dalis: architektūrą, skulptūrą ir tapybą, kurios, sekant Schopenhauerio estetika, atskleidžia kylančio „dvasingumo" hierarchiją (žr. pirmojo leidimo įžangą). Kiekviename iš šių skyrių iš pradžių aptariama klasikinis ir ankstyvosios krikščionybės laikotarpis, vėliau tema plėtojama iki baroko periodo, kuris Burckhardtui tęsėsi iki XVIII amžiaus. Pasakojama laipsniško kilimo į puikumo būseną, brandųjį renesansą, ir vėlesnio ten pasiektos harmonijos bei pusiausvyros visose trijose srityse nuosmukio ar sunykimo istorija. Tačiau baigiamieji laikotarpiai apibūdinami

veikiau patetiška nei tragiška kalba. Visų trijų dalių baigiamųjų pastraipų tonas ar nuotaika – eleginė, melancholiška. Skyrius apie architektūrą baigiamas „vilų ir parkų" aprašymu (tiksliau – trumpu vilų prie Komo ežero aprašymu); apie skulptūrą – Canovos darbų (tiksliau – Klemento XIV antkapinio paminklo aptarimu), o skyrius apie tapybą – Poussino ir Claude'o Lorraine'o peizažų (tiksliau – Romos Kampanijos peizažų) apmąstymu.

Skyrius apie architektūrą labiausiai įtakojo Burckhardto auditoriją, bet istoriko jautrumą ir pasakojimą, kuriais pats Burckhardtas aprėpdavo istorijos visumos duomenis, geriausiai atskleidžia skyrius apie tapybą. Ankstyvosios krikščionybės ir bizantiškoji Vakarų meno fazės laikomos menkavertėmis dėl jų polinkio „vien tik mechaniškai atkartoti"; to meto menininkus tai daryti vertė dogmos ir autoritetai. Romaninio laikotarpio menas visų pirma regimas kaip mitinis ir simbolinis, nors „paprasčiausio pasakojamojo" stiliaus atsiradimas, Burckhardto nuomone, rodė esminio sveikumo požymius (*The Cicerone,* Clough leid., 18). Gotikinis Italijos meno periodas (skirtingai nuo jo šiaurinio atitikmens) pristatomas kaip ženklinantis Renesanso laikais suklestėjusio natūralizmo gimimą. Tapyba išsivadavo iš architektūros priespaudos, ir nors ji toliau tebetarnavo religijai, ji išsilaisvino tiek, kad galėjo plėtoti savo unikalias vaizdavimo galimybes – ypač Giotto, Burckhardto laikytas pagrindu, ant kurio vėliau iškilo puikieji Michelangelo ir Raphaelio laimėjimai.

Giotto nuopelnai nebuvo visų pirma nusakomi kalbant apie tikslą „išreikšti idealų grožį" ar kalbant apie „realistinio atlikimo galią"; to meto ir naujųjų laikų menininkai pralenkė jį abiem šiais aspektais (32). Jo nuopelnai – veikiau „naratoriaus", gabaus istorijų pasakotojo nuopelnai. Giotto „davė tai, ko reikėjo pasakojimui paversti aiškiu, paprastu ir gražiu" (33). Giotto Burckhardtui atrodė buvęs *istorinės* scenos meistras, Kristaus, šv. Pranciškaus ir Bažnyčios gyvenimo įvykių, kuriuos to meto žmonės laikė tikrais atsitikimais, pasakotojas. Visos didžiųjų Padujos, Asyžiaus ir kitų freskų ir pano figūros egzistuoja vien tik tam, kad *istoriją* padarytų aiškesnę (35). Jos nėra visų pirma ikonos. Jos *nenurodo* ar neužsimena apie ką nors anapus jų pačių. Viskas jose egzistuoja pa-

sakojamos istorijos vardan, kad prisidėtų aiškinant *piešiamą veiksmą* (*Ibid.*). Žinoma, Giotto mene *alegorinis elementas* galutinai nepranyksta, kaip ir Dantes kūryboje; ir būtent tokiu pat mastu, Burckhardto požiūriu, jis lieka silpnas, atviras alegorijos pavojams, kurių jam vos vos pavyko išvengti. Šis alegorijos elementas, tendencija metaforiškai sugadinti turinį, Burckhardto supratimu, išliko Renesanso meno grėsmė. Raphaelis tapo puikiausiu Renesanso atstovu, nes jis suvaldė alegorijos elementą savo mene ir veikiau naudojo jį savo tikslams, nei tapo jo valdoma auka. Burckhardto nuomone, alegorija reiškė pasidavimą „paslapties" elementui (39), savo ruožtu reiškiančiam „regėjimo" – t.y. percepcijos (*Anschauen*) – stoką.

§ Antimetafora

Paslaptingumo triumfo prieš pastangas aiškiai suvokti realybę ir ją visą perteikti ženklas yra metafora, Burckhardto nuomone, visuomet sugriaunanti meną ir tiesą. Tad, kalbėdamas apie Giotto, jis pasakė štai ką:

> Neturto įžadą pavaizduoti kaip vedybas su juo yra metafora, o meno kūrinys niekuomet neturi būti grįstas metafora, t.y. idėja, perkelta į naują fikcinę tikrovę, tai paveikslui būtinai sukelia apgaulingų pasekmių. [...] Kiekvieną kartą pasitelkus alegorinius personažus, nebeįmanoma išsiversti be metaforos, o kartu su ja atsiranda paprasčiausias absurdas. [*Ibid.*]

Kiek vėliau Burckhardtas teigė, jog Renesanso triumfą apskritai galima nusakyti kaip tai, kad jis įžvelgė metaforinio pasaulio apibūdinimo pavojus.

> Neįmanoma nepajausti, jog bet kokios alegorijos mene nepakankamos. Joms papildyti buvo sukurti abstrakčių idėjų įvaizdžiai, dažniausiai kilę iš Antikos ir pavieniui naudojami kaip susiję su alegorijomis. [...] (Dante taip pat dažniausiai naudoja šį vaizdavimo būdą.) Tokios figūros [...] lieka keistenybės; jos parodo, kiek naivus buvo epochos istorinis pažinimas. [39–40]

Trumpai tariant, epochos istorinio pažinimo naivumą jis priešpriešino jos polinkiui pasaulį apibūdinti metaforiškai. O jos impulso ištrūkti iš metaforos spąstų mastą jis atskleidė per specifinio „pasakojamojo" Giotto vaizdavimo stiliaus raidą.

Tačiau alegorinis meno kūrinio elementas neturėtų būti painiojamas su simboliniu elementu. Simbolizmas būtinas, teigė Burckhardtas, išreikšti „didingoms idėjoms, kurių neįmanoma įkūnyti kokia nors grynai istorine kompozicija, kurias tik menas perteikia tobuliausiai". Todėl meno kūrinys, siekiantis perteikti šias „didingas idėjas", bus „tuo įspūdingesnis, kuo mažiau jame bus alegorijos ir kuo daugiau – gyvo veiksmo" (40).

Šios didingos idėjos siejasi su „viskuo, kas susiję su pasauliu anapus kapo" ir, pridūrė jis, anapus Evangelijos ir Apokalipsės pranašysčių, svarstymų, suformavusių Dantes *Komediją*. Bet, perspėjo Burckhardtas, šį susidomėjimą didingomis idėjomis turėtų kontroliuoti domėjimasis „meniniu pavienių atsitikimų vaizdavimu". „Simbolinė *Dieviškosios komedijos* prasmė [...] vertinga tik kaip literatūra ir istorija, ne kaip poezija. Poetinė vertė remiasi vien tik pakylėtu meniniu pavienių įvykių vaizdavimu, apgalvotu didingu stiliumi, dėl kurio Dante tapo Vakarų poezijos tėvu" (*Ibid.*).

Tad į Vakarų meno istoriją žvelgiama taip, tarsi ji plėtotųsi veikiama trigubos įtampos, kuriamos alegorinio, istorinio ir simbolinio vaizdavimo tendencijų. O Renesanso stilius galiausiai laikomas laipsniško alegorinio arba metaforinio impulso nykimo toje tradicijoje padariniu, tą impulsą palaikė „teologinė" viduramžių civilizacijos kryptis. Kai tik šios teologinės krypties buvo atsisakyta, didingąjį Renesanso meną tapo įmanoma pavesti kūrybingai įtampai tarp dviejų vaizdavimo rūšių: didingų idėjų (simbolinės veiklos) ir pasakojimo („istorinės" veiklos).

§ Realizmas kaip ironija

Metaforos pašalinimas ir ištikimybė dvilypei užduočiai ir istoriškai pasakoti, ir simbolizuoti „didingas idėjas" buvo renesansinio „realizmo" esmė. XIV amžiaus Italijos meno aptarimą Burckhardtas ir pradėjo analizuodamas šį realistinį elementą, išreiškiamą troškimu perteikti žmogiško pavidalo detales (priešingą pastangai perteikti tipą), laisvą veikiančios žmogaus figūros judėjimą ir judesį bei perspektyvos taisyklių atradimu (57–58). Visa tai veikiau buvo

gamtos tyrinėjimo, o ne priklausomybės nuo antikinių modelių rezultatas (58). Bet domėjimosi išorine tikrove nesupo vakuumas – tos „didingos idėjos", leidžiančios „taktui" nustatyti „įmantrumo" ribas, buvo visiškai įsisąmonintos:

> [Renesansas] pasižymėjo tarsi kokia pirmaprade dangaus dovana, taktu atkartoti išorinę tikrovę ne menkiausiomis detalėmis, o tik tam tikru mastu, kad nenukentėtų aukštesnė poetinė tiesa. Pernelyg didelė detalių gausa būdinga jo ypač puošniai architektūrai bei dekorui, jo gražioms draperijoms, bet ne proziškiems išorinio gyvenimo atsitikimams. Dėl to susidaro ne nuobodžio, bet prabangos įspūdis. Tik keletas menininkų esmines dalis pateikia didingai ir kilniai; daugumą paklaidina įmantrumas, į kurį XV amžius apskritai linkęs, tačiau bendra formų didybė jų įmantrumui suteikia skoningą ir malonų pobūdį. [59]

Toks Burckhardto labiausiai pageidautino „realizmo" apibrėžimas, realizmo, į kurį jis mieliausiai pretenduotų savo istorinėmis studijomis, suprantamomis kaip renesansinės manieros meno kūriniai. Šis realizmas aštriausiai kontrastavo su savo XIX amžiaus atitikmenimis, kuriuos, jo požiūriu, sudarė ne kas daugiau nei vulgarus interesas fotografiškai atkartoti detales ir kuriems nevadovavo bendra pasišventimo „didingoms idėjoms" taisyklė. Tad, priešingai jo protestui prieš „istorijos filosofiją", jo paties realistinės istoriografijos samprata reikalavo aiškios, nors ir prislopintos, *bendros* tikrovės prigimties *sampratos*, visiškai nesusijusios su konkrečių detalių pažinimu, tačiau išaukštintos, galinčios istoriniam darbui suteikti trokštamą formos nuoseklumą.

Nors šią bendrą sampratą jis atsisakė pateikti kaip suformuluotą teoriją, nebent tik pačia migločiausia forma, ji vis dėlto apibrėžė jo istorinės egzistencijos faktų suvokimo ribas taip, kad būtų realizuotas „taktiškas" realizmas, neišsigimsiantis į įmantrumą. Kaip ir pats Renesanso menas, Burckhardto istoriografija rutuliojosi tarpinėje erdvėje tarp simbolizmo ir pasakojimo. Pagrindiniai jos priešai buvo metafora ir jos forma, įgyjama vaizduojant tikrovę – alegorija.

Renesansas, sakė Burckhardtas, „XV amžiaus Italijoje staiga prasiveržia kaip žaibo blyksnis, [...] kaip dangaus dovana. Išaušo laikas. [...] Didieji meistrai dabar kaupia amžinas tiesas nemirtingiems

meno kūriniams. Kiekvienas turi savo būdą, ir taip viena grožybė neišstumia kitos, bet visos kartu sukuria daugiaformį aukščiausiojo atsiskleidimą." Žinoma, kaip visų puikių dalykų „žydėjimo laikas būna tikras, bet trumpas. [...] Galime sakyti, jog trumpas Raphaelio gyvenimas [1483–1520] matė visa, kas buvo tobuliausia, o iškart po jo, netgi jį pergyvenusiems didiesiems matant, prasidėjo nuosmukis" (111).

Šį nuosmukį jau rodė dviejų didžiųjų Raphaelio amžininkų – Leonardo ir Michelangelo – darbai. Pirmasis buvo pernelyg priklausomas nuo „peizažo poveikio", sukūrusio „svajingą" Džokondos „įspūdį" (Burckhardto nusiminimui), ir atspindėjo sugrįžimą į alegoriją (114). Michelangelo kūryboje, priešingai, „istorinis elementas" buvo linkęs užleisti vietą simboliniam. Viskas buvo pernelyg didinga, tam nebuvo jokios atsvaros, jokios konkrečios „viso to, kas daro gyvenimą mums brangų", detalės, ir dėl to jo darbuose „paprastas gamtos didingumas ir grožis" tapo „perdėtas" (123).

Ko trūko Michelangelo paveikslams, Burckhardtas aiškiai išdėstė aptardamas jo Siksto koplyčios freskas – o trūko būtent „istorijos" (125). Tai jiems bemat suteikė „didybės" ir ženklino neišvengiamo nuosmukio nuo Raphaelio meno tobulybės pradžią. Kad Michelangelui trūko takto, rodo jo *Paskutinis teismas*, kuris, kaip leido suprasti Burckhardtas, nebuvo vaizduoti tinkamas dalykas – tiek galimybių, tiek patrauklumo požiūriu (*Ibid.*).

Tad galėtų pasirodyti, kad Leonardo genijus nuklydo (jeigu nuklydo) įmantrumo kryptimi, o Michelangelo – simbolizmo kryptimi. Raphaelio kūryboje, priešingai, įmantrumas buvo pašalintas, įtvirtinta tobula pusiausvyra tarp simbolizmo ir istorijos: „Raphaelio detalės tokios galingos, jog imama galvoti, kad jos yra esminė dalis; visgi visumos žavesys yra kur kas svarbesnis dalykas" (139). Bet visumos pojūtį sudarė formos tobulybė, o ne *šiurkštus* simbolizmas. Jau ankstyvuosiuose florencijietiškuose portretuose, teigė Burckhardtas, Raphaelis atsiskleidė kaip „didis istorinis tapytojas" (*Ibid.*). Netgi Madonos portretuose, tvirtino Burckhardtas, Raphaelis „kiek įmanoma vengia simbolizmo; jo menas nepriklauso nuo anapus formos sferos esančių asociacijų, nė kiek nebepriklausė nuo tada, kai jis įvaldė simbolinę raišką jai tinkamoje vietoje – tai

liudija jo Vatikano freskos" (143). Netgi savo *Ezekielio vizijoje* Raphaelis ėmėsi per ilgą laiką viduramžių mene konvencionalizuotos temos ir „pakeitė ją didžiausio grožio dvasia, kiek tai buvo įmanoma su šiuo šiurkščiu simboliu" (144). Pagaliau Vatikano *Camera della Segnatura* freskose Raphaelis ėmėsi alegorinių ir istorinių temų, jam diktuotų tradicijos ir autoritetų, išskirstė jas, kad pateiktų individualiai – ir taip neleistų joms susipainioti žiūrovo akyse – ir tuomet pavaizdavo istorines scenas būdais, tinkamais jo ypač harmoningam genijui.

Su *Disputa* figūromis, pavyzdžiui, „elgtasi vadovaujantis grynai tapybiniais motyvais. Tai – beveik visiškai praeičiai priklausančios figūros, daugiau ar mažiau atitolusios, jau nustojusios gyventi, nebent tik idealizuotuose prisiminimuose" (150). *Atėnų mokykla* visiškai nėra „paslaptinga", jos fonas yra „sąmoningai pasirinktas sveikos sielos ir kūno galių harmonijos simbolis", o figūrų kompozicija – „visiška vaizdingų ir dramatiškų motyvų harmonija" (151). *Camera della Segnatura*, daro išvadą Burckhardtas, „yra pirmas formos ir idėjos požiūriu harmoningas didžiulis meno kūrinys" (152). O apibendrindamas šį Raphaelio kūrybos laikotarpį, Burckhardtas atskleidė savo meninės tobulybės idėjos apibrėžimą.

Raphaelis – pirmasis, kurio darbuose forma visiškai graži, kilni, o sykiu intelektualiai gyva, nežeidžianti visumos įspūdžio. Nė viena iškylanti detalė pernelyg neišsišoka; menininkas tiksliai supranta subtilų savo didžiųjų simbolinių temų gyvenimą ir žino, kaip lengvai konkretus susidomėjimas nusveria visumą. Ir vis dėlto pavienės jo figūros tapo vertingiausiomis visų vėlesnių laikų tapybos studijoms. [152–153]

Didžiuosiuose *Stanza d'Eliodoro* cikluose *Stanza del incendio* ir *Sala di Constantino* Vatikano *Loggie* ir gobelenų etiuduose, tęsė Burckhardtas, istoriko ir dramaturgo Raphaelio galios sutvirtėjo ir pagilėjo. Visų pirma jo pavaizduotame *Konstantino mūšyje* tobulai, gyvai ir idealiai pagauta tai, ką Burckhardtas pavadino „idealiu istoriniu momentu" (157). Dirbdamas pagal popiežiaus instrukcijas, spaudžiamas nurodytu būdu pateikti temas ir personažus, Raphaelis visus vidinius ir išorinius reikalavimus sėkmingai pakreipė savo genijaus naudai. Vienu metu išlikdamas ištikimas ir istorijai, ir menui, jis sukūrė amžinai akiai gražius ir įdomius darbus. „Gražios formos

karalystėje šiuolaikinio žmogaus siela neturi už jį geresnio mokytojo ir globėjo, – padarė išvadą Burckhardtas, – nes antika mus pasiekė vien tik kaip griuvėsiai, ir jos dvasia niekuomet netaps mūsų dvasia" (164). Būtent Raphaelio galia vienu metu likti ištikimam ir istoriniam jausmui, ir estetiniam jausmui, tvirtino Burckhardtas, pavertė jo genijų „moralumo", o ne vien tik „estetiškumo" kvintesencija. Šio idealaus menininko įvertinimas baigiamas Burckhardtui būdinga elegiška gaida.

Šis jo moralumas būtų išlikęs net iki senatvės, jeigu tik jis būtų ilgiau gyvenęs. Jei tik pagalvotume apie milžinišką jo pačių paskutinių metų kūrybos jėgą, pajaustume, kas buvo visiems laikams prarasta dėl jo ankstyvos mirties. [*Ibid.*]

Atidavus duoklę Raphaeliui, Burckhardto pasakojimas apie Italijos meną yra pasakojimas apie nuolatinį nuosmukį. Titianas ir Tintoretto, kiekvienas savaip, parodė tobulą meistriškumą, bet smukimas į vidutinybę ir vulgarumą nesiliovė. Burckhardtas matė keletą kitų aukšto meistriškumo, talento pavyzdžių vienoje ar kitoje vietoje, bet nieko, kas būtų galėjęs sulaikyti slinkimą į suirimą, pasibaigusį tuo, ką jis pavadino „moderniąja mokykla".

Vyraujanti moderniosios mokyklos savybė, jo požiūriu, buvo polinkis į vulgarų realizmą.

Imantis bet kokio idealaus darbo šios moderniosios tapybos aukštieji tikslai žlunga, nes ji pernelyg stengiasi tiesiogiai atvaizduoti ir sukurti iliuziją, nors, kaip dabartinio kultūros periodo produktas, ji negali būti didinga tiesiog savo tiesmukiškumu. Ji siekia visa, kas egzistuoja ir atsiranda, padaryti tikra; ji laiko tai pagrindine bet kokio efekto sąlyga, nepasikliaudama vidiniu žiūrovo, įpratusio ieškoti visai kitokio pobūdžio emocijų, jausmu. [235]

Būdingas moderniosios mokyklos ydas Burckhardtas analizavo be jokios simpatijos ar tolerancijos. Naratyviniuose paveiksluose nėra nieko „įspūdingo" (237) ir paprastai jie nieką daugiau nei „vulgarūs", kaip kad Guercino *Šv. Tomas* (240). Istorinėje tapyboje, anot Burckhardto, viskas nusileidžia kruvinam domėjimuisi kankinyste, ir kuo ji „natūralistiškesnė", tuo geriau. Caravaggio *Medūzos* siaubo elementas, Burckhardto nuomone, toks, jog greičiau kelia pasibjaurėjimą nei gilų jausmą (241). Šventi dalykai pavaizduoti

„geru šiuolaikinės visuomenės stiliumi ir apgalvotomis formomis" (242). Vien tik išraiška, o ne forma, perteikiamos emocijos (243); alpėjančios moterys vyrauja vaizduojant ekstazę ir šlovę, o švenčiausi ir nešvariausi dalykai vaizduojami šalimais, panardinti į bendrą viršjutiminį natūralizmą (249). Burckhardto nuomone, Caravaggio sukurti žanriniai paveikslai linko į „atstumiantį humorą arba siaubingą dramatizmą" (252). Tik peizaže genijai visiškai ir tiesiogiai save išreiškė, nors itališkas peizažas, įamžintas moderniuoju stiliumi, didžia dalimi buvo neitalų menininkų kūrinys. Poussino ir jo pasekėjų darbuose, anot Burckhardto, matoma „nepaliesta gamta, kurioje žmogaus darbo pėdsakai pasirodo kaip architektūra, dažniausiai senų laikų griuvėsiai, arba kaip paprastos trobelės. Žmonių padermė, kurią įsivaizduojame arba randame čia pavaizduotą, priklauso arba senam pasakiškam pasauliui, arba šventai istorijai, arba piemenų gyvenimui; todėl bendras įspūdis yra herojinis pastoralinis" (257). Pagaliau Claude'as Lorraine'as piešė gamtą, kalbėjusią balsu, pritaikytu „paguosti žmoniją". O, baigė savo mėgavimosi Italijos menu vadovą Burckhardtas, „tam, kas palaidoja save savo darbuose, [...] žodžiai daugiau nebereikalingi".

§ *Istorija ir poezija*

„Istorijos ir poezijos varžybas, – rašė Burckhardtas *Jėgoje ir laisvėje*, – galutinai išsprendė Schopenhaueris. Poezija labiau išplečia žmogaus prigimties pažinimą [...], o istorija skolinga poezijai žmonijos kaip visumos prigimties įžvalgą". Maža to, „poezija kuriama tikslais, kur kas kilnesniais nei istorija". (136) Bet tai aiškiai reiškia, kad poezija pateikia principus, pagal kuriuos detalios istorinės įvykių vizijos susiejamos viena su kita, taip suformuojant konstrukciją, daugiau ar mažiau tinkamą tų įvykių vidiniui turiniui ar esminei formai vaizduoti. Burckhardtas nepaliko jokių abejonių, jog iškalbingiausi kiekvienos civilizacijos dokumentai, aiškiausiai išreiškiantys jos tikrą vidinę prigimtį, yra poezija: „Istorijai poezija yra ne tik vienas iš svarbiausių, bet ir gryniausias bei puikiausias šaltinis" (*Ibid.*).

Bet poetinei išraiškai grėsmę kelia tie patys dalykai kaip ir taktiškam „realizmui". Mat nors poezija, Burckhardto vertinimu, iš pradžių atrodė „kaip *religijos balsas*", netrukus ji tapo paties poeto „asmenybės" išraiškos priemone (139). Šis poezijos atitrūkimas nuo religijos, anot Burckhardto, reiškė žmogaus valios didingumo siekį, kurio viršūnė – atikinė Aischilo ir Sofoklio drama, siekusi „idealius personažus priversti kalbėti visos žmonijos balsu" (142). Viduramžių poezija, priešingai, liko „liturgijos dalis, suvaržyta apibrėžto pasakojimo", o naujųjų laikų poezija buvo peršauta „alegorinės ir satyrinės moralės" impulsų (143).

Burckhardto istoriografija „neturi jokių pretenzijų į sistemą", jo vaizdai, maloniai pripažino jis, „tik mūsų pačių refleksijos" (74–75). Bet gana akivaizdu, jog įžvalgas, kurias istorinis pasakojimas gali subrandinti sąmonei, jis laikė iš esmės vienos prigimties su teisingai parašytos poezijos įžvalgomis. Istorija, kaip poezija, net daugiau – kaip vizualinė Raphaelio poezija, išvengia ir nesaikingos alegorizacijos, ir nesaikingos simbolizacijos pavojų. Tai verčia pulti visas metaforines istoriniame lauke aptinkamų objektų ir santykių, numanomai egzistuojančių tarp šių objektų, apibūdinimo formas. Šis nusiteikimas prieš metaforas yra giliausia Burckhardto ironijos esmė, kaip ir bet kurio ironizuotojo nusiteikimo esmė. Taigi matome tariamą Burckhardto stiliaus „grynumą". Jame gausu paprastų konstatuojamųjų sakinių, dažniausiai pasirenkama sudėtinė veiksmažodžio forma (beveik išstūmusi veikiamąją formą iš Burckhardto įvykių ir procesų aprašymų). Jo pastraipos išskleidžia virtuoziškas paprastos buvimo sąvokos variacijas. Atsitiktinai parinkta skyriaus „Žmogaus ir pasaulio atradimas" pastraipa iš knygos *Renesanso civilizacija Italijoje* iliustruoja tai, ką turiu galvoje.

Antrasis didysis itališkos poezijos amžius, išaušęs XV amžiaus pabaigoje ir XVI amžiaus pradžioje, bei šio laikotarpio lotyniškoji poezija yra kupina galingo gamtos poveikio žmogaus protui įrodymų. Norint tuo įsitikinti pakanka žvilgtelėti į šio laikotarpio lyriką. Įmantrūs natūralių gamtos vaizdų aprašymai, tiesa, yra labai reti, nes šiame veikliame amžiuje romanai, lyrinė ir epinė poezija buvo užsiėmę kuo kitu. Boiardo ir Ariosto vaizduoja gamtą energingai, bet kiek įmanoma trumpiau, nesistengdami savo aprašymais kreiptis į skaitytojo jausmus, siekdami jį pasiekti vien tik

pasakojimu ir veikėjais. Laiškų ir filosofinių dialogų autoriai, tiesą sakant, yra geresni augančios meilės gamtai liudytojai nei poetai. [183]

Greitas lauko ir jame esančių figūrų nužymėjimas primena skubius tapytojų impresionistų potėpius, kurių kuriamas įspūdis perteikia tik atskiras pagavas, papildančias temą, o ne išplečiančias tezę (184). Visos pastraipos, kaip ir dalis sudarančių skyrių, struktūra bei pačių dalių struktūra yra parataksinė. Atrodo, kad joje sąmoningai slopinamas bet koks postūmis įvykius konstruoti hipotaksiškai, taip argumentuojant. Tolesnis poskyris „Žmogaus atradimo tema" grįstas aiškia teze, taip Burckhardto ir vadinamas (185), tačiau maloniai pripažįstant, jog „faktų, pasitelktų mūsų tezei paremti, bus tik keletas". Čia, anot jo,

> Autorius žino žengiąs rizikinga prielaidų žeme ir [...] tai, kas jam atrodo aiškus, nors ir švelnus ir laipsniškas intelektualinio XIV–XV amžių judėjimo pasikeitimas, kitiems gali neatrodyti toks jau akivaizdus. Laipsniškas tautos sielos budimas yra reiškinys, kiekvienam stebėtojui galintis sukelti vis kitokį įspūdį. Laikas nuspręs, kuris įspūdis yra pats teisingiausias. [*Ibid.*]

Tuomet, pateikęs keletą poezija išreikštos naujos dvasios pavyzdžių, Burckhardtas susumuoja visumos įspūdį: „taigi Italijos jausminis pasaulis iškyla prieš mus aiškių, glaustų ir įspūdingai trumpalaikių vaizdų seka" (187). Akivaizdu, jog Burckhardtas priešpriešino ne tik savo „įspūdžius" kitų įspūdžiams, bet ir savo didingumo sampratą netobulesnėms kitų sampratoms. Bet nei viena, nei kita nebuvo argumentuojama, paprasčiausiai buvo teigiama. Jo aiškinimo, kas vyksta istoriniame lauke, į kurį jis kreipia mūsų dėmesį, stiprybė – paties Burckhardto poetinis jautrumas, jo paties nuomone, galutinai išsivadavęs iš metaforos kaip aprašymo ir aiškinimo priemonės. Tai buvo romantinės poezijos ir istorijos sampratos priešybė, savo gryniausia forma besipriešinanti pagundoms pasinerti ne tik į metonimiją, bet ir į sinekdochą.

Burckhardto teorija apie Renesanso meno pakilimą ir nuosmukį pateikia svarbių jo istorijos rašymo kaip meno kūrinio sampratos įžvalgų. Jo nuomone, istorijai grasė ta pati pavojų pora, kaip ir Renesanso menui – alegorija ir simbolizmas, moralinių istorijos fakto išvadų ieškojimas ir konkrečios realybės pakėlimas iki užuominų apie nelaikiškas dvasines jėgas. Šv. Augustino Dievo miestas

atstovavo pirmajam pavojui istorinius įvykius redukuoti į numanomai pasaulį valdančių moralinių jėgų apraiškas. Augustino knyga išreiškė istorinės sąmonės atsidavimą vienai iš „prievartos jėgų", šiuo atveju – religijai, nors istorija, parašyta pasišventus tam tikrai ideologijai, galėtų lygiai taip būti „alegorinės" istoriografijos pavyzdys. Antra vertus, Hegelis atstovavo nesaikingos simbolizacijos pavojams, konkrečių istorinių įvykių ištirpinimui siekiant įvesti kokią nors formalią, iš esmės metafizinę sistemą, paneigiančią visų įvykių individualumą ir paverčiančią juos klasių, giminių ir rūšių nariais. Tikroji istoriografija, kaip Raphaelio menas, alegorizavimo ir simbolizavimo impulsus istoriko sąmonėje pajungia „realistinio" atvaizdavimo poreikiams. Šį „realizmą" savo ruožtu sudaro du komponentai: istorinis laukas turėjo būti suvokiamas kaip paskirų įvykių, visų skirtingų, kompleksas; ir suprantamas kaip santykių struktūra. Struktūros pojūtis turėtų atsirasti tarsi pakyla, ant kurios Raphaelis išdėstė figūras *Atėnų mokykloje, Konstantino mūšyje* ar *Bolsenos stebukle*. Net ir tų laikotarpių, kai vyravo brutali jėga, kai politika buvo pavergusi kultūrą, tam tikras formos nuoseklumas išryškėja tada, kai apie juos pasakoja įgudęs istorikas, kaip kad formos pojūtis kyla apmąstant Raphaelio *Borgo gaisrą*, iš pažiūros atrodantį esant vien tik judėjimas ir susijaudinimas, bet iš tikrųjų formos nuoseklumo šedevrą tiek dalių, tiek ir visumos požiūriu. Bet skirtingus istorinio proceso periodus galima taip pat atskirti vieną nuo kito, kaip ir įvairius Raphaelio tapytus paveikslus. Visi paveikslai skiriasi – tiek savo turiniu, tiek formos problema, išsprendžiama kompozicija. Kriterijai griežtai estetiniai. Istorijos vaizdo elementai gali būti tokie pat skirtingi kaip ir bet kokio „istorinio" paveikslo elementai. Nėra jokių taisyklių nustatyti, kas turėtų būti paveikslo turinys, nors istorikai, žinoma, negali labiau išradinėti istorinių personažų, nei tai buvo leista daryti Raphaeliui *Konstantino mūšyje*. Tai, ką istorikas „išranda" – formalūs paveikslo elementus siejantys santykiai. Šie elementai susiję veikiau kaip įvykis su kontekstu nei kaip mikrokosmas su makrokosmu. Įvykį ir jo kontekstą visiškai tiksliai atskirti įmanoma neką labiau nei *Borgo gaisrą* ir elementus, Raphaelio pavaizduotus jo interpretacijoje. Ir, neverta nė sakyti, „priežastys" įvykiui būti tokiam, koks yra, išvis nesvarstomos.

§ *Išvados*

Kad ir kokią formaliąją istorijos aiškinimo teoriją mums pasiūlytų Burckhardtas, ji tėra istorinių įvykių raidos „konteksto" teorija. Tai – ne įvykių ir paties konteksto santykių teorija. Tai veikiau santykių teorija, grįsta suvokimu, kad neįmanoma galutinai atskirti įvykio nuo platesnio istorinio konteksto, kuriame jis pasirodo. Ši teorija kontekstualistinė, nes ji suponuoja, jog istoriniai įvykiai paaiškinami tuomet, kai įžvelgiamos įvairios istorinės eros gobeleno gijos ir atskleidžiami ryšiai tarp įvykių, sudarančių istorinio lauko audinį. Tačiau įvykio ir jo konteksto santykis nėra sinekdochinis dalies ir visumos santykis, suvokiamas kaip mikrokosmo ir makrokosmo santykis. Tiesa, savo istoriniuose darbuose Burckhardtas dažnai vartojo tokią kalbą, bet ji paprastai pasitelkiama tik didiesiems kultūros hegemonijos prievartos jėgų – valstybės ir bažnyčios, arba politikos ir religijos – atvejams aprašyti. Šis santykis suvokiamas metonimiškai, kaip skilimo būsena, schizmos ir interesų konflikto būsena, neatlėgstanti jėgų, kylančių iš žmogaus prigimties gelmių, kova; tų jėgų veikimas yra esmiškai paslaptingas. Šio konflikto padarinius įmanoma nagrinėti tik „fenomenologiškai", kaip būtų sakoma šiandien. Galima parašyti „pasakojimo" pavidalo šių padarinių „istoriją", bet šis pasakojimas neaprašys nė vienos raidos linijos, vedančios į išganymą, susitaikymą ar dėsnio apraišką, gydančią savo atsiskleidimu.

Istorija, Burckhardto pasakojama apie praeitį, yra pasakojimas apie „nuosmukį" iš aukščiausių laimėjimų į vergovę. Visa, kas lieka istorikui apsvarstyti šiam nuosmukiui įvykus – istorinis meno kūrinys, suvokiamas kaip „fragmentas" ir „griuvėsiai", kurių patosas kyla iš juose glūdinčio šauksmo „priminti praeitį". Priminti apie praėjusius dalykus – vienintelė istoriko prievolė. Iš jo reikalaujama neprimesti šiems fragmentams dabarties heroizmą įkvepiančių pasakų. Jam neleidžiama „dramatizuoti" jų taip, kad jie paskatintų tikėti bendro visuomeninio veiksmo galimybėmis gydyti. Ir jam ypač prisakoma neieškoti bendrų istorinio ir kosminio proceso dėsnių, gyvenančioms kartoms galinčių suteikti pasitikėjimo jų pačių sugebėjimais atgaivinti savo silpstančias jėgas ir raginti jas kovoti dėl tikro žmoniškumo.

Burckhardtas skelbėsi istorijoje radęs tragedijos tiesų ženklų, bet tragediją jis suprato taip pat kaip Schopenhaueris. Vienintelis moralas, kurį jis galėjo išvesti, – slogi išvada, jog „būtų buvę geriau iš viso negimti". Bent jau, jo nuomone, gyvenimu džiaugtis galėjo tik praeities epochų, ir tik kelių epochų, žmonės. Jis tikėjosi galimybių kultūrai atgimti ateityje, bet nepuoselėjo vilties, jog žmonės galėtų prisidėti prie šio atgimimo kokiu nors pozityviu dabarties veiksmu. Netolimą ateitį jis paskyrė eilei karų tarp skirtingų tuometinės politinės tikrovės atstovų; iš tų karų jis nesitikėjo nieko teigiamo. Jo ateities vaizdas buvo lygiai toks pats kaip Spenglerio, nors ir sukurtas kitu būdu. Vienintelis veiksmas, kurio galėtų imtis jautri siela, – pasitraukti į pogrindį, puoselėti savo pačios sodą, prisiminti praeities dalykus ir laukti, kol dabartinė beprotybė subyrės pati, savo pačios pajėgomis. Tada galbūt kur nors toli nuo kovų kultūra *galėtų* vėl atgimti. Tuo tarpu liko tik trauktis iš miesto į kaimą, laukti, mokslingai šnekučiuotis su keliomis pasirinktomis gimingomis sielomis ir nuosekliai niekinti „praktinio" žmogaus užsiėmimus.

Burckhardto pesimizme slypėjo tikėjimo esminiu kūrybiniu žmonijos potencialu sėkla. Jis pernelyg mylėjo gyvenimą, kad visiškai paneigtų iš Apšvietos jį pasiekusį kultūros idealą. Anot Croces, Burckhardtas pralaimėjo moraliai, ne intelektualiai. „Kaip ir visi pesimistai, – rašė jis, – jis savyje turėjo nepasotinamo hedonizmo kibirkštėlę" (*History as a Story of Liberty*, 96). Ir būtent tai jį vertė verčiau sprukti nuo pasaulio, nei pažvelgti jam į akis ir dirbti jame tam, kad išsaugotų jo dalis, kurias labiausiai vertino. Turbūt būtent dėl to tiek jo knygos, tiek gyvenimas buvo suvokiamas kaip „meno kūriniai", ginantys „meno kūrinius". Visgi, nepaisant viso estetizmo, Burckhardtas nebuvo paprastas diletantas. Jo jautrumas savo laiko įtampoms ir spaudimams pavertė jį puikiu kultūrinio nuosmukio reiškinių analitiku. Nuo esteto jis skyrėsi troškimu savo bėgimą nuo pasaulio pateisinti pasaulio istorijos kategorijomis. Jis manė matąs kelią, kuriuo juda pasaulis, bet jam trūko valios kaip nors aktyviai pasipriešinti jo tendencijoms. Šiuo valios silpnumu jis iš esmės skyrėsi nuo savo draugo ir kolegos Nietzsches.

TREČIA DALIS

„Realizmo“ atmetimas XIX amžiaus antrosios pusės istorijos filosofijoje

VII SKYRIUS

Istorinė sąmonė ir istorijos filosofijos atgimimas

XVIII amžiuje tradiciškai buvo skiriamos trys istoriografijos rūšys: tikroji, pasakinė ir satyrinė, o į istorijos filosofiją buvo žiūrima tik kaip į rimtą pirmosios, arba tikrosios, istorinio vaizdavimo rūšies pateiktų faktų išdavų žmonijai apmąstymą. XIX amžius buvo linkęs pabrėžti „tikrosios" istoriografijos ir „istorijos filosofijos" skirtumus. Kad istoriografija būtų laikoma istoriografija, buvo tvirtinama, ji turėjo būti *tikras* to, kas įvyko praeityje, aprašymas, be jokio domėjimosi pačia vaizduote, ir turėjo būti pateikiama objektyvumo dvasia, pakilus virš visų tuometinių partinių kovų, be jokių iškraipymų ir abstrakcijų, kuriuos galėtų sukurti tikras „filosofinis" jų prasmės apmąstymas. Hegelis palaikė šį istoriografijos ir istorijos filosofijos skirtumą, nors jam labiau rūpėjo nustatyti laipsnį, kuriuo pirmoji galėjo būti analizuojama, remiantis antrąja, o ne pabrėžti atotrūkį tarp jų kaip skirtingų tyrimo sričių. Tačiau sykiu jo įvairių galimų griežto istorinio praeities tikrovės vaizdavimo formų analizė, rodės, pasmerkė istoriografiją protomokslo statusui, nebent filosofija nepasitelkiama tvarkai įvesti prieštaringų praeities aprašymų, kuriuos neišvengiamai sukuria istoriografija, chaose.

Hegelio istoriografijos formų skirstymas į visuotinę, pragmatinę, kritinę ir sąvokinę nebuvo priimtas kaip principas skirstyti įvairias vėliau XIX amžiuje sukurtas istoriografijos rūšis. Istorikai tautinių ir vietinių istorijų rašymo principus skyrė nuo principų, kuriais remiantis stengiamasi apžvelgti „visuotinę", arba pasaulio, istoriją.

O pirminius kokių nors istorinių įvykių kompleksų aprašymus, dokumentus ir pastabas apie tuos įvykius jie skyrė nuo istorikų rekonstrukcijų, kas „iš tikrųjų" vyko įvykių, pasirodančių jų aprašymuose, metu. Bet svarbesnė skirtis buvo kita – „tikrą" praeities aprašymą jie skyrė tiek nuo praeities aprašymų, sukurtų remiantis aprioriniu supratimu, kas „turėjo įvykti" praeityje (t.y. „istorijos filosofijos"), tiek nuo praeities aprašymų, grįstų to, kas „privalėjo įvykti", įsivaizdavimu (t.y. ideologinės, arba, kaip ji buvo vadinama, „doktriniškos" istorijos).

XIX amžiaus istorikai ne tik skyrė „tikrąją" ir „filosofinę" istoriją, bet ir pabrėžė mintį, kad nors ir koks būtų tikras praeities aprašymas, jis negalėjo būti sukurtas, viena vertus, vadovaujantis grynai „meniniais" principais, antra vertus, siekiant suformuoti gamtos mokslų tipo dėsnius. Tai nereiškė, jog „tikroji" istorija neturėjo mokslinių, filosofinių ir meninių elementų; tiesą sakant, pagrindinė XIX amžiaus istoriografinio veikalo linija pabrėžė istoriko priklausomybę nuo principų, kurie sykiu buvo ir moksliniai, ir filosofiniai, ir meniniai. Bet istorijos pretenzijas į savarankiškos, savus tikslus, metodus ir objektą turinčios disciplinos statusą didžia dalimi grindė įsitikinimas, kad jos moksliniai, filosofiniai ir meniniai elementai *nebuvo* elementai, būdingi XIX amžiaus, „tikrosios" istoriografijos susiformavimo laikotarpio, mokslui, filosofijai ir menui. Taigi mokslinis istoriografijos aspektas neturėjo būti pozityvistinis, filosofinis aspektas – ne idealistinis, o meninis – ne romantinis. Galiausiai visa tai reiškė, kad istoriko pastangos iš tikrųjų įvertinti praeities įvykius turėjo būti grįstos esmiškai tradiciniais, konvencionalaus pobūdžio mokslu, filosofija ir menu. Nebūtų pernelyg stipru teigti, jog kiek pagrindinė XIX amžiaus istoriografijos linija apėmė mokslinių, filosofinių ir meninių elementų, tiek ją varžė senesnė, ikiniutoninė ir ikihėgelinė, tiksliau sakant, aristotelinė šių elementų samprata. Jos mokslas buvo „empirinis" ir „indukcinis", jos filosofija – „realistinė", o menas – greičiau „mimetinis", arba imituojamojo pobūdžio, nei ekspresyvus, arba projektuojamojo pobūdžio.

Tai, žinoma, nereiškia, kad nebuvo kuriama pozityvistinė, idealistinė ir romantinė istoriografija, mat visos šios trys istoriografijos

rūšys klestėjo per visą amžių – tai liudija Comte'o, Buckle'io ir Taine'o; Heinricho Leo, Strausso ir Feuerbacho; Chateaubriand'o, Carlyle'io, Froude'o ir Trevelyano darbai. Bet kadangi iš tikrųjų parašyta istoriografija galėjo būti apibūdinta kaip pozityvistinė, idealistinė ar romantinė, pagrindinės istoriografų profesionalų kuriamos linijos atžvilgiu ji buvo laikoma nukrypimu nuo „tikrosios" istoriografijos principų, nuopuoliu į „istorijos filosofijos" erdvę, iš kurios istoriją išvadavo jos pavertimas profesija.

Pagrindinėje istoriografijos linijoje susiformavo skirtingos mokyklos, vadinamos arba „tautų" vardais (prūsų mokykla, mažvokiečių mokykla, prancūzų mokykla, anglų mokykla ir t.t.), arba pasitelkiant labiau apibrėžtas politines etiketes, nurodančias ideologinį istorikų atspalvį (konservatyvioji, liberalioji, socialistinė ir t.t.). Tačiau šios istoriografinės mokyklos buvo sumanytos specifiniams tyrimų laukams arba objektams nusakyti arba nurodyti, kaip skirtingai suprantamas istorinio veikalo atvirumas opiausiems visuomenės, kurioje ir kuriai rašė istorikai, rūpesčiams. Nebuvo manoma, jog jos kelia rimtą grėsmę pastangoms rašyti „tikrąją" praeities istoriją, kaip kad „istorijos filosofija". Tad pirmąjį XX amžiaus dešimtmetį pasirodžiusiose trijose pagrindinėse ankstesnio amžiaus istoriografijos ir istorijos apžvalgose, rašytose Fueterio, Goocho ir Croces, istoriografijos ir filosofijos istorijos skirtis laikoma akivaizdžiu principu teisėtai istoriografijai atskirti nuo neteisėtos.

Savo knygoje *Geschichte der neueren Historiographie* (1911) Fueteris įžvelgė keturias pagrindines po Prancūzijos revoliucijos trukusio laikotarpio istorinės minties sroves ar fazes. Tai – romantinė, liberalioji, realistinė ir mokslinė fazės; pastaroji prasidėjo maždaug 1870 metais; Fueteris pats skelbėsi rašąs jos dvasia. Knygoje *Teoria e storia della storiografia* (1912–1913) Croce išskyrė romantinę, idealistinę, pozityvistinę istoriografijas; anot jo, jas visas gadino jų vardais nusakomos „istorijos filosofijos", ir naująją (arba teisingąją) istoriografiją, kurioje pagaliau buvo nustatytas tinkamas filosofijos, mokslo, meno ir istorijos santykis; iškiliausias tokios istoriografijos atstovas buvo jis pats. *XIX amžiaus istorijoje ir istorikuose* Goochas taip pat naudojo „natūralią" istorikų klasifikacijos sistemą pagal „nacionalinę" mokyklą ir tyrimų objektą, o savajam amžiui

taip pat pavedė tinkamomis „istorinėmis-mokslinėmis" kategorijomis galutinai susintetinti praėjusio amžiaus laimėjimus.

Labiausiai visos šios trys istorijos rašymo apžvalgos stebina tuo, kokiu mastu jos ignoravo dviejų giliausių akademinės ar profesionaliosios formų kritikų – Marxo ir Nietzsches – istorinius apmąstymus. Fueterio knygoje Marxas vieną kartą paminimas kaip Proudhono kritikas, o apie Nietzschę užsimenama tik siekiant pabrėžti jo ir Burckhardto skirtumus. Goochas apie juos užsimena tik tarp kitko. O Croce, visiškai ignoruodamas Nietzschę, Marxu atsikratė priskirdamas jį romantinės istoriografijos mokyklai. Vis dėlto visi trys apgailestavo (arba apsimetė apgailestaują) dėl masto, kuriuo istorijos filosofija (ar Croces atveju „istorijos teorija") atsiliko nuo tikro istorijos rašymo, kadangi nesugebėjo pateikti ko nors panašaus į bendrus istorinio proceso dėsnius ar istorinio metodo bei analizės taisykles. Fueteris viltingai žvelgė ateitin, tikėdamasis, jog pasirodys kas nors, istorijos studijų sferoje nuveiksiąs tai, ką Darwinas nuveikė biologijos ir etnologijos sferose, tuo tarpu Goochas pabrėžė darbą, kurį dar reikia atlikti apibendrinant visas istoriografinio darbo tendencijas tam, kad būtų sukonstruoti bendri moksliniai istorinės analizės principai. Croce, žinoma, su panieka apsimestiniam kuklumui leido suprasti, kad jo paties darbas pateikė būtent tokią konstrukciją. Bet iš trijulės tik Croce pripažino, kad jeigu istorijos filosofija nepajėgė būti naudinga kaip bendras istoriografijos mokslas ar teorija, istorinės sintezės principai, laukiami jo epochos minties, turi būti išvesti iš skirtingų istoriografijos tradicijų, kurias sukūrė XIX amžiaus priešiškumas šiuolaikiniam mokslui, filosofijai ir menui.

Žinoma, 1868 metais prūsų istorikas J.G. Droysenas (1808–1884) mėgino atlikti būtent tai. Savo veikale *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* Droysenas siekė apibūdinti pagrindines galimas istorinės interpretacijos formas ir kiekvieną iš jų atitinkančias vaizdavimo formas. Knygos sumanymas buvo istorijos studijų bare nuveikti tai, ką Aristotelis savo *Topika* nuveikė dialektikos, savo *Logika* – įrodinėjimo, savo *Retorika* – iškalbos ir savo *Poetika* – rašymo meno srityse. Iš to kilo jo antraštė – „Istorika", ir paantraštė, geriausiai verstina kaip „Paskaitos apie

istorijos anatomiją ir metodologiją". Kaip ir Hegelis, Droysenas skyrė keturias istorinės interpretacijos rūšis: biografinę, pragmatinę, sąlyginę ir jo vadinamąją „idėjų interpretaciją". Šie keturi interpretacijos būdai atitinka tai, ką šiandien pavadintume psichologiniu, priežastiniu, teleologiniu ir etiniu istorijos metodais. Droyseno darbas (ir 1868 metais išleista jo santrauka *Grundriss der Historik*, prieš tai daugiau nei dešimt metų plitusi rankraščio pavidalu) nuostabiai numatė „istorizmo krizę", į kurią istorinį mąstymą panardino pati XIX amžiaus istoriografijos sėkmė; jame tarsi šaipomasi iš istorijos pretenzijų į mokslo statusą, kurias paskutiniame dešimtmetyje prieš Pirmąjį pasaulinį karą reiškė tokie mąstytojai kaip Fueteris, Croce ir Goochas.

Kaip Wilhelmas von Humboldtas ir Leopoldas von Ranke pirmojoje XIX amžiaus pusėje, savo veiklą Droysenas pradėjo teigdamas, jog istoriografiją reikia laikyti savarankišku tyrimų lauku ir disciplina, kuriai būdingi savi tikslai, metodai ir objektas, todėl ją reikia skirti nuo pozityvistinio mokslo, idealistinės filosofijos ir romantinio meno. Bet jis rašė kitokioje intelektualinėje ir dvasinėje atmosferoje. Filosofija net Vokietijoje nebebuvo tapatinama vien tik su idealizmu. Pozityvizmo jau nebebuvo galima laikyti vien tik senamadiško entuziazmo racionalizmui ir mechanicistiniams aiškinimo būdams, tinkamiems fiziocheminės materijos analizei, bet netinkamiems biologiniams ir žmogiškiems procesams apibūdinti, likučiais. Darvinizmas pozityvistiniam judėjimui įkvėpė naują gyvybę ir niekada dar tikro mokslo apie žmogų ir visuomenę perspektyvos neatrodė šviesesnės nei septintajame XIX amžiaus dešimtmetyje. Maža to, romantinis judėjimas literatūroje, bent jau penktojo dešimtmečio pabaigoje, užleido vietą realizmui romane, taigi grėsmė istoriko objektyvumui, iš pradžių, rodės, kelta romanisto ir poeto, dabar sušvelnėjo arba bent jau apsiribojo poetų simbolistų sfera. Todėl Droysenui atrodė prasminga reikalavimą sumokslinti istoriją – vienodai keliamą pozityvistų, marksistų ir socialinių darvinistų – laikyti pagrindine grėsme brangiai istorijos autonomijai. O dar prasmingiau jam atrodė manyti, kad, pripažįstant istorijos ir meno panašumą, galima surasti būdą, kuriuo sykiu būtų tvirtinamas ir istoriografijos *objektyvumas*, ir jos skirtingumas

nuo *jo laikų mokslo*. Tad jis galėjo paaiškinti skirtingas to paties įvykių komplekso interpretacijas, sukurtas pusės amžiaus „objektyvios istoriografijos", ir kartu patvirtinti jų tikrą įnašą į žmonijos pažinimą. Pagrindinė Droyseno mintis – istorikai neišvengiamai dalinai ir fragmentiškai aprašo praeitį, tai priklauso nuo būdo, kuriuo jie susiję su istoriniu lauku, bet teisėto santykio su šiuo lauku būdai apsiriboja keturiais pagrindiniais tipais, nušviečiančiais skirtingas istorinės egzistencijos sferas; tų sferų vaizdavimas neišvengiamai veda prie skirtingų (nors nebūtinai prieštaringų) to paties įvykių komplekso aprašymų.

Svarstydamas apie mokslinius, filosofinius ir meninius istorinio lauko aspektus Droysenas rėmėsi specifiniu *aristotelišku* supratimu, kokį mokslą, filosofiją ir meną turėtų naudoti istoriografija. Jo istoriografijos aptarimą sudarė trys pagrindinės dalys: tyrimo metodas (*Methodik*), sisteminė tyrimų metu atrastos medžiagos analizė (*Systematik*) ir vaizdavimo metodai (*Topik*) – atitinkančios mokslinę, filosofinę ir meninę istoriko veiklos plotmes. Interpretavimo problema kyla nuo pat pradžių, kai istorikui tenka pasirinkti dokumentų, paminklų ir literatūrinių kūrinių, kuriuos jis turi pateikti kaip įrodymus, vertinimo būdą. Jei jis ieško informacijos atsižvelgdamas į žmones, veikiančius jį dominančiuose įvykiuose, jis bus linkęs į biografinę interpretaciją; jeigu jis ieško įvykių priežasčių, o įvykius laiko priežastinių ryšių tinklo padariniais, jis bus linkęs į pragmatinę interpretaciją. Jeigu aptardamas aplinkybes ar sąlygas, paskatinusias ar nulėmusias bendrą įvykių kursą, istorikas analizuoja socialinius, kultūrinius ir gamtinius faktorius, veikiančius įvykių aplinkoje, tai jo interpretacija – sąlygų interpretacija. O jei įvykius jis laiko didesnio, tebesitęsiančio moralinio ar idėjų kūrimo proceso dalimi, jis bus linkęs į etinę interpretaciją.

Galutinius istoriko darbo su šia preliminariai suformuota medžiaga rezultatus lemia keturi veiksniai: pačios medžiagos turinys, pavidalai, kuriais jis pasirodo, istorinės artikuliacijos priemonės ir šios artikuliacijos tikslas ar užduotis. Čia taip pat svarbios asmeninės arba subjektyvios istoriko pažiūros, ir visuomet išlieka iškraipymo pavojus; tačiau kartu pats supratimo problemos atvirumas istorikui suteikia progą pasitelkti geriausius savo morali-

nius, mokslinius ir filosofinius sugebėjimus. Rezultatas išryškėja tik trečioje istoriko darbo fazėje, kai jis turi pasirinkti vaizdavimo būdą, kuriuo savo skaitytojams suteiks galimybę iš naujo patirti ir pasakojimo iškeliamą pirminio įvykių vyksmo tikrovę, ir operacijas, istoriką priartinusias prie jos supratimo.

Droysenas skyrė keturis vaizdavimo būdus: klausiamąjį, didaktinį, diskusinį, įsiterpiančius tarp istoriko ir jo temos ir siekiančius nuvesti skaitytoją prie kokios nors bendros išvados ar paveikti taip, kaip reikia pačiam istorikui, ir rečitatyvinį (*die erzählende Darstellung;* šį būdą Droysenas akivaizdžiai tikėjo esant tinkamiausią tikrajai istoriografijai). Rečitatyviniu vaizdavimu, nurodė jis, stengiamasi „tyrimų rezultatus išdėstyti kaip įvykių eigą, imituojant (*Mimesis*) jų tikrą raidą. Jis ima [tyrimo] rezultatus ir iš jų suformuoja istorinių faktų, ties kuriais buvo susitelkęs tyrimas, kilmės vaizdą" (English ed., 91: 52). Bet nereikia manyti, kad ši mimezė yra fotografinė įvykių reprodukcija ar veiksmas, kuriuo įvykiams „leidžiama kalbėti už save". Mat, primygtinai tvirtino Droysenas, „be juos kalbėti priverčiančio pasakotojo jie liktų nebylūs". Toli gražu nesiekdamas būti objektyvus jis pridūrė, jog „ne objektyvumas sukuria istoriko šlovę. Jis teisus tuomet, kai siekia suprasti" (*Ibid.*).

„Supratimas" gali būti keturių skirtingų formų, atitinkančių keturis interpretacijos būdus, trumpai aprašytus pirmame Droyseno knygos skyriuje. Šiame svarbiausiame skyriuje skirtumai, nubrėžti tarp biografinio, monografinio, katastrofinio ir pragmatinio būdų, nurodo skirtingų pozicijų, iš kurių žvelgiama į įvykius paties pasakojimo viduje, galimybę ir paaiškina tendencijas suteikti įvykiams skirtingus siužetus, sukurti skirtingus pasakojimus.

Droysenas ypač neigė mintį, jog „vaizdavimo formos apibūdinamos pagal analogiją su epine, lyrine ar dramine kūryba", siūlytą Georgo Gottfriedo Gervinuso darbe *Grundzüge der Historik* (1837) (*Ibid.*). Bet jo keturių rečitatyvinio išdėstymo formų aptarimas gana akivaizdžiai rodo, kad jos yra pagrindinės Vakarų literatūros tradicijos siužeto struktūros. Tad biografinį išdėstymo būdą, pabrėžiantį asmenybę esant lemiamą istorijos jėgą, galima sutapatinti su herojinio romano pasakojimo forma. Monografinis būdas, iš

principo teleologinis, pabrėžiantis sąlygas, leidusias atsiskleisti likimui ir pasireikšti dėsniui, atitinka tragediją. Katastrofinis būdas, nušviečiantis visų kovos dalyvių „teisumą" ir vaizduojantis naujos visuomenės gimimą iš senos, atitinka komišką literatūros kūrimo būdą. O pragmatinis būdas, pabrėžiantis dėsnio valdžią ir taip leidžiantis suprasti, jog įvykiams buvo lemta plėtotis taip, kaip jie iš tikrųjų plėtojosi, atitinka satyrinę formą. Šie išdėstymo būdai tad sudaro procesams atvaizduoti tinkamas literatūrines formas; tuos procesus numanomai valdo tam tikros jėgos – įvairių rūšių priežastiniai veiksniai, nustatyti interpretacinėje istoriko darbo fazėje: individualūs, moraliniai, visuomeniniai ir prigimtiniai.

Keturlypė Droyseno istoriografinių aiškinimo ir vaizdavimo būdų klasifikacijos schema primena kitas panašias schemas. Jau matėme, jog reflektyviosios istorijos rūšims (visuotinės, pragmatinės, kritinės ir sąvokų) apibūdinti Hegelis pasitelkia keturgubą klasifikaciją. Prisimename, kaip Croce apibūdina pagrindines XIX amžiaus istorinės minties formas (romantinė, idealistinė, pozityvistinė ir „naujoji"), Fueterio kategorijas (romantinė, liberalioji, realistinė ir mokslinė). Panašią klasifikacinę schemą sukūrė ir Wilhelmas Dilthey'us pirmajame XX amžiaus dešimtmetyje. Savo veikale *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenchaften* Dilthey'us nurodė tris pagrindinius asmenis, formavusius XIX amžiaus pradžios istoriografinę tradiciją – Rankę, Carlyle'į ir Tocqueville'į, ir leido suprasti, kad jo paties *Einleitung in die Geisteswissenchaften* (1883) „istorijos filosofijos" tradicijoje pradeda rimtas pastangas pateikti „*Kritik der historischen Vernunft*", istorikams nepaprastai reikalingą nuo tada, kai jų sritis įsitvirtino kaip savarankiška disciplina (117–118). Ir pagaliau galima priminti, kad „Istorijos naudoje ir piktnaudžiavime" Nietzsche istorinės sąmonės formas taip pat suskirstė į keturias grupes: antikvarinę, monumentaliąją, kritinę ir jo paties „antistorinę" visų trijų viziją.

Pasikartojantis istorinio mąstymo klasifikavimas keturgubomis schemomis pats savaime nėra nepaprastas, kadangi XIX amžiaus kultūros istorija gali būti padalyta į keturis pagrindinius judėjimus – romantizmą, idealizmą, natūralizmą ir simbolizmą, tad skirtingas istorijos sampratas galima laikyti ne kuo kitu, kaip skirtin-

gomis šių judėjimų išreiškiamų pasaulėžiūrų abstrakcijomis, perkeltomis į istorinio pažinimo sferą ir taip išplėstomis į istorinį lauką, siekiant sukurti keturias besigrumiančias istoriografijos sampratas, kurias amžiaus tyrinėtojai bandė apibūdinti pagal įvairias klasifikacijos schemas. Kiekvienas judėjimas turėjo savą supratimą, koks turėtų būti „mokslas", „filosofija" ir „menas"; ir nenuostabu, kad istorijos teoretikai, kurdami savą istorijos ir šių sričių santykių problemos sampratą, rėmėsi savo polinkiu šias sritis suvokti vienaip ar kitaip, pagal skirtingus kultūrinius judėjimus, kuriems jie priklausė. Todėl reikia apeiti šias išankstines nuostatas ir ieškoti dar kitokio apibūdinimo būdo, nustatančio jų *bendras* prielaidas taip, kad parodytų jas esant tos pačios vertybių ir nusistatymų istorijos atžvilgiu šeimos nares, o sykiu nušviestų jų akcentų ir subordinacijos skirtumus, jas paverčiančius skirtingomis tos pačios jų atstovaujamos tradicijos fazėmis ar variacijomis.

Čia aš grįžtu prie savo pradinės formuluotės, kad pagrindinė istorinė minties užduotis yra sukonstruoti verbalinį istorinio proceso ar kokios nors jo dalies modelį, kurį kaip kalbinį darinį galima suskaidyti į leksikos, gramatikos, sintaksės ir semantikos lygmenis. Taip tęsdamas toliau galiu tvirtinti, jog skirtingi istorikai pabrėžia skirtingus to paties istorinio lauko, tos pačios įvykių sekos ar komplekso aspektus, nes iš tiesų šiame lauke jie *mato* skirtingus objektus, laikinai juos sugrupuoja į skirtingas istorinės egzistencijos klases ar rūšis, jų santykius suvokia skirtingomis kategorijomis ir skirtingais būdais atskleidžia šių santykių pasikeitimus, kad jų rašomų pasakojimų apie tuos įvykius struktūra perteiktų skirtingas jų prasmes. Šitaip suvokiamos istorijos yra pastangos vartoti kalbą (paprastą arba techninę, dažniausiai pirmąją) taip, kad būtų sukurti skirtingi diskursų universumai, kuriuose galimi teiginiai apie bendrą istorijos ar įvairių visos istorijos procesų segmentų prasmę.

Skirtingi kalbinės integracijos lygmenys – nuo paprastos įvardijimo operacijos per tiek sinchroninę, tiek diachroninę klasifikavimo schemas, įgalinančias nustatyti istorinių reiškinių klases ir jų kaip proceso dalių tarpusavio santykius, iki jų „reikšmės" istorinio proceso visumos supratimui – patys gali sukurti skirtingas

istoriko užduoties sampratas, priklausomas nuo to, kiek svarbia konkretus istorikas laiko kurią nors iš skirtingų operacijų, reikalingų sukurti išsamią „istorinio diskurso kalbą". Istorikai, susitelkią ties leksiniu lygmeniu, atstovautų vienam kraštutinumui ir iš esmės kurtų kronikas – nors ir kur kas „išsamesnes" nei jų viduramžių kolegų, o istorikai, pernelyg greitai peršoką prie galutinės viso istorinio lauko prasmės nustatymo (semantikos), kurtų „istorijos filosofijas".

Leksines operacijas laikydamas vienu iš istoriografinės veiklos polių, o semantines operacijas – kitu, pamatau, jog tai, ką XIX amžiaus akademiniai istorikai vadino „tikrąja" istoriografija, turėtų būti kur nors tarp šių dviejų kraštutinumų, *gramatiniame lygmenyje*, kuriame vyrauja bendri klasifikaciniai veiksmai ir siekiama pavaizduoti sinchroninę istorinio lauko struktūrą, arba *sintaksiniame lygmenyje*, kur pagrindinis analizės objektas yra lauko, suprantamo kaip procesas, dinamika ir kuris apima istorinės būties diachroninės plotmės vaizdavimą. Žinoma, kiekvienas istorinis darbas, vien dėl to, kad juo siekiama sukonstruoti tinkamą diskurso universumą, įgalinantį prasmingai kalbėti apie istorinį procesą apskritai, apima visus keturis lygmenis. O skirtingos istoriografijos rūšys kuriamos veikiau pabrėžiant vieną ar kitą kalbinės struktūros lygmenį, o ne pašalinant kurį nors reikšmės lygmenį.

Jeigu istoriografinis diskursas pernelyg griežtai apsiriboja paprasčiausiu istoriniame lauke esančių objektų įvardijimu ir jų išdėstymu laiko seka pagal jų pasirodymo tame lauke tvarką, istorinis darbas išsigimsta į kroniką. Jeigu jis nutrina faktines detales tam, kad išgrynintų santykius, numanomai egzistuojančius tarp visų klasių istorinių objektų, jis pasiekia tai, ką Danto vadino „konceptualiu pasakojimu" arba „istorijos filosofija". Tai reiškia, jog „tikras" istorinis to, kas įvyko, aprašymas turėtų apimti tiek sinchroninės duomenų klasifikacijos, tiek diachroninio jų vaizdavimo lygmenis. Tai paaiškintų istoriografų, priklausiusių pagrindinei XIX amžiaus profesionalios konvencijos linijai, polinkį tinkamu „istorijos" rašymo būdu laikyti *formalistinį istorinio lauko objektų apibūdinimą* ir *pasakojamąjį jos procesų vaizdavimą*. Ir tai leistų rasti būdą jų pačių „istoriografijos" apibūdinimus nusakyti kaip diskursą,

pakliūvantį tarp plikos kronikos tuštybės ir negarbingos „istorijos filosofijos".

Taip suvokiamas „istorinis aprašymas" būtų bet koks praeities aprašymas, teisingai įvardijantis istoriniame lauke esančius objektus, sugrupuojantis juos į specifinio „istorinio" pobūdžio rūšis ir klases ir toliau susiejantis pagal bendras priežastingumo sampratas, įgalinančias paaiškinti jų santykių pasikeitimus. Šie veiksmai *leistų nuspėti* bendrą istorinės prasmės sampratą, istorinio lauko bei jo procesų prigimties sąvoką arba idėją; trumpai tariant, joje numatytų „istorijos filosofiją". Bet ši „istorijos filosofija" konkrečiame „istoriografiniame" praeities aprašyme egzistuotų tik kaip nustumta, sublimuota ar užslėpta. Ji pasirodytų tik kaip to, „kas įvyko" istoriniame lauke, aiškinimas, kuris siužeto struktūroje naudojamas norint pasakojime *iš tiesų papasakotą istoriją* paversti *tam tikro tipo istorija*. Tokia nustumta „istorijos filosofija", nuspėjama kiekviename pusėtinai išsamiame praeities ar dabarties aprašyme, būtų „ideologinis" elementas, atpažįstamas bet kokios dabarties ar praeities „interpretacijos" kritikų arba bet kokio į bet kurio laikotarpio politinę areną įsitraukusiai grupei ypač rūpimo įvykių komplekso kritikų. Bet kadangi neįmanoma galutinai įvertinti nei skirtingų aiškinimo būdų, kuriuos gali pasirinkti istorikas (organicizmo, kontekstualizmo, mechanicizmo ir formizmo), nei skirtingų siužeto suteikimo būdų, kuriuos jis gali naudoti konstruodamas savo pasakojimą (herojinio romano, komedijos, tragedijos, satyros), istoriografijos laukas pasirodo esąs turiningas ir kūrybingas būtent tiek, kiek jis sukuria galimybių skirtingai aprašyti tą patį įvykių kompleksą ir skirtingais būdais perteikti daugybę jo prasmių. Sykiu numatytas istoriografijos vientisumas turi kilti iš jos priešinimosi bet kokioms paskatoms pereiti į atviro istorinio lauko konceptualizavimo lygmenį – į tai linko istorijos filosofas – arba kaip kronikininkui nupulti į chaoso nuojautas.

Taigi istorijos filosofija istoriografijai grėsmę kelia tiek, kiek istorijos filosofas yra skatinamas atskleisti aiškinimo ir pasakojimo strategijas, tik numanomas profesionalaus istoriografo darbe. Bet istorijos filosofas kelia ir didesnę grėsmę, nes istorijos filosofija dažniausiai būna troškimo *pakeisti profesionaliai sankcionuotas strategijas,*

kuriomis istorijai suteikiama prasmė, padarinys. Tūžmingas XIX amžiaus profesionalių istorikų priešinimasis istorijos filosofijai ir to meto istorijos filosofų panieka profesionaliems istoriografams didžia dalimi susijusi su primygtiniu istorijos filosofų tvirtinimu, jog profesionali istoriografija yra tokia pat kupina vertybinių sprendimų ir tiek pat konceptualiai sąlygota, kaip ir pati „istorijos filosofija". Labiausiai užkietėję akademinės ir profesionaliosios istoriografijos kritikai įžvelgė, kad istorijos „disciplinizacija" iš esmės, viena vertus, reiškė tam tikrų aiškinimo sampratų atmetimą, antra vertus, tam tikrų siužeto suteikimo būdų naudojimą. Išsamiau paanalizuoti Nietzsches profesionalių istorikų kaltinimai „banalumu" iš tikrųjų pasirodo esą jų miesčioniškos meno sampratos kritika, o Marxo tų pačių istorikų kaltinimai „vergavimu" – jų buržuazinės mokslo sampratos kritika.

Dėl šių kaltinimų Marxo ir Nietzsches laimėjimai tampa „radikaliais" akademinės istorinės minties kaltinimo aktais. Mat kiti istorijos filosofai – pavyzdžiui, Comte'as ir Buckle'is – siekė vaizdavimo sampratas ir metodus į istoriją perkelti iš mokslo ir meno sričių ir mechaniškai juos pritaikyti tiems patiems duomenims, kuriuos savo „pasakojimuose" išdėstė profesionalai, o Marxas ir Nietzsche užsipuolė pačias meno ir mokslo sampratas, suformavusias visą aukštąją XIX amžiaus kultūrą ir pagrindusias jos išankstinę užduotį susieti mokslą su menu. Tai leidžia manyti, jog profesionalizuotos istorijos studijos sykiu tapo ir taisyklių varžoma veikla, kaip kad pati kalba ima vadovautis taisyklėmis, kai leksikografai ir gramatikai apmąsto gyvos šnekos vartosenas tam, kad atskleistų jos taisykles ir tuomet apibrėžtų teisingą vartoseną esant tokią, kai šneka paiso *tų* taisyklių. Šitaip tarsi ortodoksiją puoselėjant teisingos vartosenos sampratą tampa įmanomos kelios skirtingos stilistinės strategijos, kiekviena atitinkanti pateiktas taisykles.

Skirtingiems XIX amžiaus istorinės minties stilistiniams protokolams, kuriems buvo suteiktas ortodoksijos statusas, atstovavo Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas. Kiekvienas puikavosi savu „realizmu" ir savu tinkamiausio būdo istoriniam vyksmui apibūdinti atradimu, to apibūdinimo galimybes nustatė jo

meto istoriografiškai „raštingos“ visuomenės garbinama „taisyklingos“ vartosenos samprata.

Tačiau pati to paties istorinių įvykių komplekso interpretacijų įvairovė, leidžiama šios istoriografijos kaip natūralios kalbos diskursyvinio universumo sampratos, filosofijai jautriausiems stebėtojams negalėjo nepakišti minties, jog „žaidimo taisykles“ galima sukonstruoti kitaip, kad įmanoma įsivaizduoti kitokių istorinį lauką apibūdinančių diskursyvinių universumų. Marxas ir Nietzsche šią istorinio pažinimo prigimties konceptualizaciją privedė prie jos loginių išvadų. Abu siekė pakeisti kalbines istoriografinio žaidimo taisykles: Marxas – remdamasis mokslinio istorinės minties komponento kritika, Nietzsche – kritikuodamas meninį komponentą. Taigi, kalbant Hegelio terminais, Marxas ir Nietzsche, kiekvienas savaip, bandė įvykdyti (Hegelio) priesaką įvairių reflektyviosios istorijos rūšių įžvalgas paversti tikros filosofinės istorijos baze, istorijos, ne tik *žinančios* apie istorijos procesą, bet taip pat žinančios, ir *kaip* ji tai žino, ir sugebančios *apginti* savo žinojimo būdą filosofiškai pagrįsta kalba.

Pagrindinės istorijos filosofijos formos, atsiradusios tarp Hegelio ir Croces, buvo pastangos išvengti (ar peržengti) ironišką istoriografijos, suvokiamos kaip aiškinimo aprašant pratybos, potekstę. Abu giliausi šio laikotarpio istorijos filosofijos atstovai – Karlas Marxas ir Friedrichas Nietzsche – savo istorinio pažinimo apmąstymus pradėjo visiškai suvokdami ironišką oficialios profesionaliosios istorinės minties ortodoksijos (atstovaujamos Rankes ir jo pasekėjų) ir priimtinų nukrypimų nuo ortodoksinių normų (atstovaujamų Michelet, Tocqueville'io ir Burckhardto) potekstę. Žinoma, nei Marxui, nei Nietzschei grįžti prie romantinės istoriografijos atrodė įmanoma ne labiau nei Rankei, Tocqueville'iui ir Burckhardtui. Kaip ir jų kolegos istoriografai, Marxas ir Nietzsche manė, kad jų „realizmą“ sudaro pastangos pakilti tiek virš romantinio istorijos metodo subjektyvizmo, tiek virš naivaus vėlyvosios Apšvietos, jo racionalistinio pirmtako, mechanicizmo. Ši „realizmo“ samprata juos vedė Hegelio nužymėtu keliu.

Bet, kaip ir Hegelis, istorinį pažinimą jie laikė sąmonės, o ne vien tik „metodologijos“ problema. Maža to, kaip ir jis, tiek Marxas,

tiek Nietzsche primygtinai teigė, kad istorinį pažinimą būtina atsukti į *dabartinius* socialinio ir kultūrinio gyvenimo poreikius. Nė vienas iš jų netroško „kontempliatyvaus" praeities pažinimo. Abu suvokė, kokį silpninantį, jei ne tragišką, poveikį paskatintų grynai kontempliatyvi istoriografija. Jie abu aiškiai suprato tai, ką tik miglotai nutuokė Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas: būdas, kuriuo galvojama apie praeitį, reikšmingai veikia būdą, kuriuo galvojama apie savo paties dabartį ir ateitį. Tad istorinės sąmonės problemai jie suteikė pagrindinę vietą savo filosofijoje. Joks kitas XIX amžiaus mąstytojas, išskyrus tik patį Hegelį, nebuvo labiau apsėstas istorijos problemos, ar, tiksliau, istorijos užduoties „problemos". Abiejų filosofinius nuopelnus didžia dalimi galima suprasti kalbant apie jų pagrindų, įgalinančių išsklaidyti istorijos užduoties „problemą", ieškojimą.

Tai, ką jie iš tiesų pasiekė, buvo nekas daugiau nei teorinis alternatyvių istorinės refleksijos būdų, išplėtotų Michelet, Rankes, Tocqueville'io ir Burckhardto – tos pačios kalbinės praktikos tradicijos narių – pagrindimas. Marxas, analizuodamas istoriją ir kritikuodamas akademinius istorikus bei diletantus, kuriuos jis niekino kaip „ideologus", kalbėjo metonimijos šnekta. Bet galutinis jo tikslas buvo parodyti, kaip istorijos dalys ir konfliktai gali būti sudėlioti tokiu būdu, kad kitą žmonijos raidos fazę galima būtų realistiškai suvokti kaip sinekdochinių vienybių sritį. Trumpai tariant, Marxo tikslas buvo ironiją išversti į tragediją, o galiausiai – tragediją į komediją.

Nietzsche, priešingai, tiek į tragediją, tiek į komediją žvelgė „ironiškai", manydamas, kad šios abi vizijos veikiau yra pačios žmogaus sąmonės konstrukcijos nei „realistinio" tikrovės suvokimo atšvaitai. Sykiu jis tvirtino, jog visi tariami istorijos dėsniai ir žmogiško pažinimo pajungimas kokiai nors už juos ankstesnei vertybių sistemai yra fikcinio pobūdžio. Demaskuodamas mitinę tiek tragedijos ir komedijos, tiek visų mokslo formų prigimtį, Nietzsche siekė sugrąžinti sąmonę į jos pačios ištakas – žmogaus valią. Jis siekė pagydyti šią sąmonę nuo bet kokių abejonių savo sugebėjimais, tiek tam, kad ji gyvybingai suvoktų tikrovę, tiek tam, kad veiktų joje, vadovaudamasi geriausiais savo pačios sumeti-

mais. Tad nors Nietzsche savo istorinio proceso aptarimą pradėjo jį apibūdindamas kaip esmiškai ironišką būvį, kitaip sakant, kaip visiškai chaotišką ir nevaldomą jokių kitų jėgų, išskyrus valią siekti galios, labiausiai jam rūpėjo žmogaus istorijai suteikti romantinės dramos, savęs peržengimo ir individualaus išgelbėjimo dramos siužetą, nors išgelbėta būtų ne iš geležinių gamtos dėsnių, ne į siaubą keliančią transcendentinę dievybę, bet *nuo paties žmogaus*, žmogaus, koks jis buvo istorijoje, *į* žmogų, koks jis *galėtų būti* susitaikęs su savimi. Taigi, kaip ir Marxas, išsivadavimą iš istorijos Nietzsche įsivaizdavo kaip išsivadavimą iš visuomenės. Bet jo pateikiama šio išsivadavimo forma – ne atgaivintos žmonių bendruomenės forma; ji greičiau grynai individuali, pasiekiama antžmogiui, bet neprieinama miniai, kurią Nietzsche dar kartą pavedė *ir* gamtai, *ir* istorijai.

Marxas ir Nietzsche klausė, kaip įmanoma suvokti sveiko istorinio gyvenimo gimimą iš kančios ir konfliktų būsenos. Abu buvo didžiausi optimistai – nė vienas iš jų kolegų istoriografų toks nebuvo. Rankes optimizmas nebuvo apgintas teorija, įgalinančia paaiškinti *galimą* individualios ydos virtimą visuotine nauda. Michelet išvis negynė savo optimizmo, prasčiausiai reiškusio nuotaiką, poreikius, kuriuos jis giliai jautė ir kurie diktavo viską, ką jis stengėsi istoriškai pagrįsti. Tocqueville'is ir Burckhardtas neturėjo jokių priežasčių optimizmui. Marxas ir Nietzsche kritikavo tiek romantikų, tiek apsišaukėlių realistų akademikų optimizmą, kaip ir jų kolegų diletantų pesimizmą. Jie abu istorinę mintį siekė grąžinti svarstyti kategorijas, kurios vienintelės galėtų pretenduoti tiek į mokslo (Marxo atveju), tiek į meno (Nietzsches atveju) statusą. Marxo maišto prieš Hegelį (kuris visų pirma buvo veikiau revizija nei revoliucija) ir Nietzsches maišto prieš Schopenhauerį (kuris taip pat iš esmės buvo labiau persvarstymas nei atmetimas) tikslai panašūs. Abu siekė sintetinio mąstymo apie istorinį lauką bei jo procesus, t.y. bandė sukonstruoti istorinės analizės gramatiką ir sintaksę, kuri ir aiškiai moksliškai formuluotų istorijos „prasmę", ir aiškiai meniškai ją pavaizduotų.

Marxo filosofijoje istorijos problema buvo susijusi su *aiškinimo būdo*, naudojamo jos struktūroms ir procesams apibūdinti, problema.

Tai sutapo su jo istorijos kaip mokslo samprata. Nietzsches filosofijoje, priešingai, problema buvo susijusi su *siužeto suteikimo būdu*, pasirenkamu siekiant kūrybingai paaiškinti reiškinių lauką, rodos, nevaldomą jokių dėsnių. Abu pripažino, jog istorijos mąstytojas, pasirinkdamas iš prieinamų aiškinimo ir siužeto suteikimo būdų, turi vadovautis kokiu nors anapus istorijos ribų esančiu principu ar taisykle. Nė vienas iš jų nemanė, kad egzistuoja kokie nors nevertybiniai pamatai, galintys objektyviai pagrįsti skirtingų aiškinimo ir siužeto suteikimo strategijų pasirinkimą. Todėl buvo iškeltas klausimas, ką reiškia „objektyvumas".

Taigi Marxo ir Nietzsches įnašas į vėlyvojo XIX amžiaus „istorizmo krizę" – jie istorizavo paties objektyvumo sampratą. Anot jų, istorinė mintis nekilo iš objektyvumo kriterijų, kuriuos galima paprasčiausiai „taikyti" istorinio lauko duomenims. Jie kvestionavo paties objektyvumo prigimtį.

VIII SKYRIUS

Marxas: filosofinė istorijos gynyba metonimijos būdu

§ *Įvadas*

Istorinį lauką Marxas suvokė metonimiškai. Jo įsivaizdavimo kategorijos – schizmos, padalijimo, susvetimėjimo kategorijos. Todėl istorijos procesas jam atrodė esąs „nuodėmės ir kančios panorama"; Tocqueville'is ir Burckhardtas, *baigę savo istorijos analizę*, tvirtino, jog tai – tikroji jos prasmė. Marxo darbo pradžia – jų darbo pabaiga. Jų ironija buvo jo išeities taškas. Jo tikslas buvo nustatyti, kiek *realistiškai* galima tikėtis galutinės istoriniame lauke esančių objektų ir jėgų integracijos. Integravimosi tendencijas, kurias Michelet ir Ranke skelbėsi atradę istorijos procese, Marxas laikė iliuzinėmis, netikromis ar tik dalinėmis integracijomis, kurių naudą dalijosi tik vienas visos žmonijos fragmentas. Jis siekė nustatyti, ar šią žmonijos fragmentizaciją reikėtų laikyti *neišvengiamu* žmogiškų padarų būviu.

Komiška Hegelio istorijos vizija iš esmės rėmėsi jo tikėjimu gyvenimą esant pranašesnį už mirtį; „gyvenimas" Hegeliui garantavo vis tinkamesnės visuomeninio gyvenimo formos galimybę istorinėje ateityje. Šią komišką sampratą Marxas pastūmėjo dar toliau; jis įsivaizdavo ne ką kitą, o „visuomenės", kurioje prieštaravimą tarp sąmonės ir būties reikėjo priimti kaip visų laikų visų žmonių lemtį, suirimą. Tad nebūtų neteisinga galutinę istorijos viziją, įkvėpusią Marxo istorinę ir socialinę teorijas, apibūdinti kaip romantinę. Bet jo sumanymas nenumatė žmonijos išgelbėjimo išvaduojant

ją nuo paties laiko. Jo teorijoje išgelbėjimas veikiau buvo žmogaus susitaikymas su gamta, apnuoginta, be jos fantastiškų ir gąsdinančių jėgų, palenkta technikos valdžiai, nukreipta kurti tikrą žmonių bendruomenę ir individus, laisvus todėl, kad dėl savo savasties jie dabar turi kovoti ne vienas su kitu, bet tik su savimi. Šitaip suvokta Marxo istorijos sąvoka yra tobula sinekdocha: dalys įsilieja į visumą, kokybiškai pranašesnę už bet kurią iš ją sudarančių esinių.

Marxo filosofijoje problema, kurią iškėlė Vico, kuri jaudino Rousseau, kurią apibrėžė Burke'as, o kaip pagrindinę filosofinę problemą suformulavo Hegelis – t.y. „visuomenės problema", arba „visuomeninės egzistencijos prigimties problemiškumas" – buvo iškelta į istorinių tyrimų centrą. Marxas visuomenės nebelaikė nei vieninteliu barjeru, ginančiu apsuptą žmoniją nuo chaotiškos gamtos (kaip Burke'as), nei barjeru, kliudančiu individams pasiekti „savo tikrą prigimtį" (kaip Rousseau ir romantikai). Marxo, kaip ir Hegelio, nuomone, visuomenei būdingi abu šie bruožai, t.y. ji yra ir žmogaus išsivadavimo iš gamtos priemonė, ir žmonių tarpusavio susvetimėjimo priežastis. Visuomenė tuo pačiu metu ir vienija ir skaido, ir išvaduoja ir engia. Istorinio tyrimo tikslas, Marxo nuomone, visų pirma buvo parodyti, kaip visuomenė žmogaus gyvenime funkcionuoja dvilypiu būdu, o tuomet pademonstruoti, kaip šio būvio atskleidžiamas paradoksas turi būti išspręstas laike.

§ Marxo doktrinos problema

Šiandien įprasta studijuoti Marxą siekiant nustatyti: 1) tęstinumą arba pertrūkį tarp jo ankstyvųjų darbų, visų pirma atstovaujamų *Ekonomikos arba filosofinių rankraščių* (1844) ir tokių traktatų kaip *Vokiečių ideologija* (1845), ir brandžiųjų darbų, atstovaujamų *Komunistų partijos manifesto, Apie politinės ekonomijos kritiką, Luji Bonaparto briumero aštuonioliktosios* ir *Kapitalo;* 2) mastą, kuriuo Marxo mintį socialiniu aspektu galima apibūdinti kaip „humanistinę" arba, priešingai, „totalitarinę"; ir 3) laipsnį, kuriuo įvairiai interpretuojamų Marxo teorijų visuma yra pozityvus įnašas į socialinius

mokslus. Daugybė šiuolaikinių kritikų sukūrė ištisą tokių kaip šios problemų apmąstymų industriją ir mes jiems turime būti dėkingi už tai, jog išryškino Marxo santykius su pagrindinėmis minties pasaulio, kuriame ir prieš kurį susiformavo jo brandžioji sistema, figūromis.

Tokiems kritikams labiausiai rūpimi klausimai – ar filosofinis Marxo darbas nuoseklus, ar jo mintis tinka šiuolaikinėms socialinėms problemoms analizuoti, ar pagrįsta jo būsimos istorijos raidos vizija. Šiuolaikiniams ideologams marksistams, taip pat ir jų oponentams, būtina nustatyti, ar marksizmas yra, ar nėra mokslinė socialinės analizės sistema, į kurią jis pretenduoja, ar galima marksistinę visuomenės krizės analizę taikyti šiuolaikinėms krizėms ir ar marksistinė ekonominė teorija yra geriausias įmanomas būdas moderniojo industrinio kapitalizmo aušroje susiformavusioms mainų sistemoms paaiškinti.

Mano pasirinktas Marxo teorijos nagrinėjimo būdas daugelį šių problemų nustums į diskusijos periferiją. Mano tikslas – apibūdinti vyraujantį Marxo mąstymo apie visos istorijos struktūras ir procesus stilių. Marxas man visų pirma įdomus kaip tam tikro istorinės sąmonės tipo atstovas, nelaikytinas nei daugiau, nei mažiau „teisingu" nei geriausi kitų tipų atstovai, su kuriais jis varžėsi dėl hegemonijos XIX amžiaus Europos žmogaus sąmonėje. Mano požiūriu, „istorija" – dokumentų, liudijančių apie įvykusius įvykius, visuma – gali būti išdėstyta keliais skirtingais ir vienodai įtikinamais pasakojamaisiais „to, kas įvyko praeityje", aprašymais, iš kurių skaitytojas arba pats istorikas gali išvesti skirtingas išvadas apie tai, „ką reikia daryti" dabar. Su marksistine filosofija galima padaryti nei daugiau, nei mažiau nei su kitomis istorijos filosofijomis, pavyzdžiui, Hegelio, Nietzsches ar Croces, nors tikintys viena filosofine tiesa gali būti linkę elgtis *skirtingai.*

Tai reiškia, kad galima arba priimti Marxo istorijos filosofiją kaip pateikiančią perspektyvą, iš kurios *norima* pamatyti savo vietą istorinio tapsmo srovėje, arba galima ją atmesti lygiai tokiais pat voliuntaristiniais sumetimais. Praeitį mes apskritai suvokiame kaip istorijos visumos spektaklį, remdamiesi juntamais poreikiais ir siekiais, grynai asmeniniais, susijusiais su tuo, kaip mes vertiname

savo pačių padėtį egzistuojančioje santvarkoje, su mūsų ateities viltimis ir baimėmis ir su žmonijos, kuriai mes norėtume atstovauti, įvaizdžiu. Kintant šiems jaučiamiems poreikiams ir siekiams, mes atitinkamai pakeičiame savo bendrą istorijos sampratą. Istorijos ir gamtos atvejai skirtingi. Mes negalime pasirinkti žinių, mums reikalingų fiziniam pasauliui pakeisti ar jį valdyti, principų. Jei mes nepasitelkiame mokslinių analizės bei aiškinimo principų gamtos procesams suprasti, mūsų pastangos valdyti gamtą baigiasi nesėkme.

Istorijos atvejis kitoks. Istorinius reiškinius galima suprasti įvairiais būdais, nes mūsų kuriamas socialinis pasaulis, suteikiantis mums vieną iš galimybių patiems patirti istoriją, gali būti sutvarkytas įvairiais ir vienodai įtikinamais būdais. Kaip nurodė Lucienas Goldmannas, kiekviena modernioji klasė ir kiekvienas individas suinteresuotas skatinti objektyvių fizinių mokslų plėtrą, nes visos šiuolaikinės visuomenės klasės suinteresuotos išplėsti žmogaus valdžią „gamtai", besidriekiančiai prieš jį kaip ištekliai, iš kurių bus sukurta „visuomenė". Bet kaip socialinėms būtybėms, mums gresia skirtingi pavojai skirtingose visuomenės rūšyse, kurias mes galime įsivaizduoti esant potencialiai įgyvendinamas mokslinės gamtos eksploatacijos dėka. Tai reiškia, kad socialinių mokslų rūšiai, kurią mes būsime linkę paremti, bus būdingi tam tikri esminiai įsivaizduojamų šio mokslo galimybių skatinti arba gniuždyti tam tikros visuomenės rūšies augimą apribojimai.

Tad turi egzistuoti alternatyvių ir netgi radikaliai nesuderinamų būdų suvokti tinkamo socialinio mokslo formas. Tarp šių būdų mes pripažįstame specifinį radikalios socialinės analizės sampratos, kurios puikus atstovas XIX amžiuje neabejotinai buvo Marxas, teisėtumą, bet šalia jos mes turime aptarti anarchistinį, liberalųjį ir konservatyvųjį būdus. Kiekviena iš šių socialinės analizės sąvokų yra lydima arba sukuria *specifinę* istorinio proceso ir jo reikšmingiausių struktūrų *sampratą*, konkrečiam individui patrauklią epistemologiniais, estetiniais ar etiniais sumetimais. Bent jau mano požiūriu, bergždžia bandyti vertinti besigrumiančias istorinio proceso prigimties sampratas kokiais nors kognityviniais pagrindais, kurie būtų skelbiami iš esmės esą vertybiškai neutralūs,

kaip kad bando daryti visuomenės teoretikai – ir marksistai, ir nemarksistai. Geriausi motyvai būti marksistu yra moraliniai, kaip kad moraliniai yra ir geriausi motyvai būti liberalu, konservatoriumi ar anarchistu. Marksistinio istorijos vaizdo neįmanoma nei patvirtinti, nei nepatvirtinti pasitelkus „istorinius įrodymus", nes marksistinio ir nemarksistinio istorijos vaizdo šalininkai ginčijasi dėl to, ką būtent galima laikyti įrodymu ir ko negalima, kaip duomenys paverčiami įrodymais ir kaip šitaip sukurti įrodymai veikia dabarties socialinės tikrovės supratimą.

Rašydamas istoriją Marxas nesiekė nei socialiai tarpininkauti (kaip kad Tocqueville'is), nei socialiai prisitaikyti (kaip kad Ranke). Jis buvo socialinės naujovės pranašas, ir istorinę sąmonę jis laikė instrumentu žmonijai išvaduoti taip, kaip to nemėgino daryti joks kitas panašaus rango XIX amžiaus mąstytojas. Savo „Tezėse apie Feuerbachą" rašydamas, jog „filosofai tik įvairiai *aiškindavo* pasaulį, bet reikia jį *pakeisti*" (69), jis iš tiesų teigia ne kad žmonės neturėtų stengtis suprasti pasaulio, bet kad vienintelis jų supratimo matas yra jų gebėjimas jį pakeisti. Tad jis užsipuolė kiekvieną planą kurti grynai *kontempliatyvią* istoriografiją – tokią, kokia Rankes vardu visose Europos akademijose buvo įtvirtinta kaip ortodoksija. Mokslą Marxas laikė *keičiančiu* pažinimu: fizinėje sferoje jis keičia gamtą, o socialinėje sferoje – žmogaus sąmonę ir veiklą. Savo istorijos teoriją jis įsivaizdavo kaip priemonę išlaisvinti žmones nuo begalinės be galo mažų priartėjimų prie tikro žmogiškumo sekos, tokių mąstytojų kaip Hegelis ir Tocqueville'is manymu, turinčios be galo driektis ateityje, kad žmonės galėtų visiškai įsisąmoninti žmoniškumą. Anot Marxo, *teisingai suprasta istorija* ne tik pateikia žmogaus, įžengiančio į savo karalystę žemėje, vaizdą, ji taip pat yra priemonė šiai karalystei pagaliau laimėti.

Tokių svarstymų kontekste aš aptarsiu ankstyvųjų ir vėlyvųjų Marxo darbų tęstinumo problemą. Aš tvirtinu, kad bendros Marxo istorijos teorijos požiūriu ši problema yra netikra. Galbūt įdomu paspėlioti, kaip tuometiniai įvykiai ir Marxo susirėmimai su tam tikrais mąstytojais XIX amžiaus penktajame dešimtmetyje paveikė jo sistemos, pateiktos *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktojoje* ir *Kapitale,* kūrimą. Bet tai – biografiniai, ne teoriniai interesai. Mano

nuomone, savito filosofavimo apie istoriją stiliaus pavyzdžiui – Marxo filosofijai nuo *Vokiečių ideologijos* (1845) iki *Kapitalo* (1867) – būdingas nuolatinis to paties tropologinių struktūrų komplekso kartojimas, suteikiantis jo minčiai unikalių savybių.

§ Marxo istorijos idėjos esmė

Marxo istorijos, jos struktūrų ir procesų idėjos esmė – ne tiek pastanga suderinti, jo nuomone, pagrįstas Hegelio, Feuerbacho, britų politinių ekonomistų ir utopinių socialistų mintis, kiek pastanga susintetinti tropologines metonimijos ir sinekdochos strategijas į išsamų istorinio pasaulio vaizdą. Taip apibūdinęs Marxo veikalus galiu tiksliai nusakyti santykį, egzistuojantį jo mintyje tarp mechanicistinių-materialistinių elementų ir organicistinių-idealistinių elementų – pozityvizmo, manomai perimto iš britų politinių ekonomistų studijų, ir dialektinio metodo, manomai pasiskolinto iš Hegelio, santykį. Taip pat galiu nubrėžti skirtumą tarp *taktikos,* Marxo naudotos savo oponentams kritikuoti, ir taktikos, jo naudotos istorijos tiesoms, kurias skelbėsi įžvelgiąs istoriniame šaltinyje, išdėstyti.

Marxo mintis judėjo tarp metoniminio socialiniame būvyje suskilusios žmonijos būsenos suvokimo ir sinekdochinių užuominų apie vienybę, kurią jis numatė istorinio proceso pabaigoje. Kaip žmogus gali būti vienu metu ir nulemtas, ir potencialiai laisvas; kaip savo tapsmu jis gali būti suskilęs ir fragmentuotas, o savo būtimi – vis dėlto vienas ir vientisas? Šie klausimai rūpėjo Marxui. Jam reikėjo dviejų kalbos tipų šioms skirtingoms būsenoms ar būviams apibūdinti. Tad jis galiausiai istorinį šaltinį, taip sakant, horizontaliai padalijo į dviejų rūšių reiškinius; vieni buvo ištisai susaistyti metoniminėmis, o kiti – sinekdochinėmis apibūdinimo strategijomis. Marxo uždavinys tuomet buvo susieti dvi šitaip atskirtas reiškinių rūšis.

Iš tikrųjų jis juos susiejo metonimiškai, priežasties ir pasekmės santykiu; tai – visų pirma materialistinės Marxo istorijos sampratos ženklas, taip pat ir jos matas. Savo istorijos sampratą vadinda-

mas „dialektine-materialistine", Marxas turėjo omeny tai, kad visuomenės bazės procesus jis suvokia mechanicistiškai, o antstato procesus – organicistiškai. Vien tik ši kombinacija leido jam tikėti, kad ilgainiui žmonių santykių struktūra, iš esmės išorinė ir iš prigimties mechanicistinė, gali virsti kokybiškai kitokia struktūra, vidine ir organiška pagal tai, kaip ji dalis susieja su visumomis.

Tad istoriniam procesui Marxas siužetą suteikė dviejuose – bazės ir antstato – lygmenyse. Bazės lygmenyje tėra būdingų gamybos priemonių ir jų santykių būdų seka, valdoma griežtų priežastinių dėsnių, panašių į egzistuojančius gamtoje. Tačiau antstato lygmenyje egzistuoja tikras *progresas*, žmogaus santykių su žmogumi tipų evoliucija. Žinoma, bazės lygmenyje, kuriame formuojasi gamybos būdai, taip pat egzistuoja progresas – žmogus vis geriau pažįsta fizinį pasaulį bei jo procesus ir vis labiau jį valdo. Antstato lygmenyje, priešingai, progresą sudaro gilėjantis žmogaus susvetimėjimo su savimi ir kitu žmogumi suvokimas ir atitinkama socialinių sąlygų, kuriomis gali būti peržengtas šis susvetimėjimas, plėtra.

Taigi bendrą žmonijos istoriją Marxas suvokė kaip dvilypę evoliuciją: kilimą, kadangi žmogus vis labiau kontroliuoja gamtą, ir smukimą, kadangi žmogus vis labiau susvetimėja su savimi ir kitu žmogum. Šis dvilypis judėjimas leido Marxui tikėti visą istorijos procesą krypstant į lemtingą *krizę*, konfliktą, per kurį žmogus arba įžengs į savo karalystę žemėje, arba sužlugdys save ir gamtą, iš kurios jis kilo ir kuriai jis priešinosi, kovodamas dėl savo paties žmoniškumo.

Tai reiškia, kad Marxo istorijos filosofija apima ir *sinchroninę* pagrindinės santykių struktūros, kuri per visą istoriją išlieka pastovi, analizę, ir *diachroninę* reikšmingo judėjimo, kuriuo ši struktūra peržengiama ir kuriamas naujas žmogaus santykio su žmogumi tipas, analizę. Dėl to, anot Marxo, istorijai vienu metu reikėtų suteikti du siužetus: tragišką ir komišką. Mat, nors žmogus ir *gyvena* tragiškai tiek, kiek jis stengiasi sukurti perspektyvią žmonių bendruomenę, ir nuolat, būdamas socialiniame būvyje, yra gniuždomas istoriją valdančių dėsnių, jis taip pat gyvena ir komiškai – tiek, kiek ši žmogaus ir visuomenės sąveika progresyviai stumia

žmogų link būvio, kai pati visuomenė bus suardyta ir tikra bendruomenė, komunistinis egzistavimo būdas, bus įsteigtas kaip tikroji žmogaus istorinė lemtis.

§ *Pagrindinis analizės modelis*

Analitinės strategijos modelis, kurį Marxas vartojo siekdamas suprasti visus istorinius reiškinius, bene aiškiausiai buvo suformuluotas pirmame *Kapitalo* skyriuje, kuriame jis išdėstė darbo vertės teoriją, kad nubrėžtų skirtumą tarp visų žmonių pagaminamų prekių vertės „turinio" ir „formos". Šis skyrius, pavadintas „Prekės", padalytas į keturias dalis, iš kurių pirmos dvi nagrinėja prekių vertės *turinį*, o antrosios – *formas*, vertės įgyjamas skirtingose mainų sistemose.

Prekė, anot Marxo, yra visuomenių, kuriose viešpatauja kapitalistinis gamybos būdas, turto „elementari forma" (*Capital*, Paul ed., 3). Toliau jis, remdamasis darbo vertės teorija, vartojamąją prekės vertę atskyrė nuo mainomosios vertės; šis skirtumas grįstas bet kokioje primityvioje ar pažangioje ekonominėje sistemoje mainams pateiktos prekės *turinio* ir fenomenalios *formos* skirtumu. Prekės vartojamoji vertė, įrodinėjo Marxas, kyla iš to, „kad joje sudaiktintas, arba materializuotas, abstraktus žmogaus darbas". Žmogus gali pamatuoti šią vertę, tvirtino Marxas, „prekėje esančio darbo, šios „vertes kuriančios" substancijos, kiekiu" (7). Tai reiškia, jog „kaip vertės, visos prekės tėra tam tikri sustingusio darbo laiko kiekiai" (8).

Tačiau Marxas nurodė, kad prekės mainomoji vertė nėra tas pat kas vertė, *priskiriama jai konkrečioje mainų sistemoje*. Kiekvienoje tikroje mainų sistemoje prekių vertė pasirodys visiškai nesusijusi su darbu, reikalingu jai pagaminti. Žmonės maino prekes *sistemose*, joms teikiančiose kitokią mainomąją vertę nei tikra vartojamoji vertė, arba vertės turinys. Prekės, skirtos mainams, turi kitokias vertes nei vartoti skirtos prekės. Marxo nuomone, svarbiausia buvo paaiškinti šį prekių formos (mainomosios vertės) ir turinio (vartojamosios vertės) skirtumą. Paaiškinę šį skirtumą, galime pateikti

metodą, leidžiantį atskirti besikeičiančias fenomenalias vertės formas ir prekių turinio vertės nekintamumą. Marxo idėja buvo ta, kad prekės vartojamoji vertė yra pastovi, nustatoma pagal visuomeninį darbą, reikalingą jai pagaminti, o mainomoji vertė yra nepastovi ir kintanti, nustatoma pagal tikruosius įvairių laikų ir įvairių vietų, skirtingų istorinių situacijų ar mainų sistemų santykius.

Mane čia domina būtent tai, kaip Marxas analizuoja įvairias *formas*, įgyjamas fenomenalaus prekės vertės aspekto, bei santykius tarp šių formų ir tikros, arba realios, bet kokios prekės vertės, jo supratimu, išliekančios pastovios, kad ir kaip keistųsi fenomenali jos forma. Mat šios dvi santykių rūšys – viena vertus, *vertės formų*, antra vertus – *formų ir pastovaus vertės turinio* santykiai yra visiškai analogiški santykiams, kuriuos jis manė egzistuojant tarp fenomenalių istorinės (socialinės) būties formų ir pastovaus (žmogiško) turinio.

Visų pirma Marxas tvirtino, kad nors tikrą bet kokios prekės vertę nustato visuomeninio reikalingo darbo, įdėto jai pagaminti, kiekis, fenomenali prekės vertės forma, jos mainomoji vertė kinta ir gali įgyti vieną iš šių formų: paprastąją (arba atsitiktinę) vertės formą, visuminę (arba išplėstinę) formą, visuotinę formą ir piniginę formą (*Geldform*). Pirmoji forma prekės vertę *prilygina* vertei, numanomai priskiriamai kitai prekei. Antroji prekės vertę išreiškia, anot Marxo, „*daugybe* kitų prekių pasaulio elementų" (34), taip, kad prekės vertė gali būti išreikšta begaline kitų prekių eile. Trečioji forma *visų* prekių vertę gali išreikšti vienos iš jų eilės išskirtos *prekės* verte, kaip kad paltas, tam tikras arbatos, kavos, kviečių, aukso, geležies ir t.t. kiekis yra laikomas „vertu" tam tikro kitos prekės, tarkim, drobės kiekio, ir taip visų bendra vertė, darbo, reikalingo joms pagaminti, kiekis, gali būti prilyginamas tik *vienos prekės* atžvilgiu. O ketvirtoji vertės forma atsiranda tada, kai tam tikra prekė, auksas, įtvirtinamas kaip standartas kiekvienos kitos prekės vertei nustatyti ir tiksliai apibrėžti.

Marxo požiūriu, ši ketvirtoji vertės forma, piniginė forma, yra išeities taškas, iš kurio turi būti analizuojama tikroji prekių vertė. Piniginė vertės forma yra „paslaptis", kurią privalo išspręsti ekonominė analizė, paslaptis, kurią sudaro faktas, kad žmonės, savo darbu

sukuriantys vertę, glūdinčią prekėse kaip vartojamoji vertė, reikalauja nustatyti prekių vertę pagal jos mainomąją vertę ir būtent pagal mainomąją vertę auksu. Marxas tai išdėsto taip:

Mąstymas apie žmogaus gyvenimo formas, vadinasi, ir mokslinė šių formų analizė apskritai pasirenka tikrajai jų raidai priešingą kelią. Jis prasideda atgaline data, t.y. remiasi gatavais raidos proceso rezultatais. Formos, kurios darbo produktams uždeda prekės antspaudą ir kurios dėl to yra prekinės cirkuliacijos prielaidos, suspėja įgauti natūralių visuomeninio gyvenimo formų tvirtumą dar prieš tai, kai ekonomistai pirmą kartą bando suvokti ne šių formų istoriją, [...] o tik jų prasmę. Tad tik prekių kainų analizė atvedė į vertės dydžio nustatymą, ir tik bendroji piniginė prekių išraiška įgalino fiksuoti jų kaip verčių pobūdį. Bet būtent pati baigtinė prekių pasaulio forma – piniginė jo forma – užuot atskleidusi, *maskuoja* visuomeninį privataus ir individualaus darbo pobūdį, vadinasi, *slepia* visuomeninius individualių gamintojų santykius. Kai aš sakau: švarkas, batai ir t.t. santykiauja su drobe kaip visuotinis žmogaus abstrakčiojo darbo įkūnijimas, tai šio posakio absurdiškumas bado akis. Bet kai švarkų, batų ir pan. gamintojai šias prekes sugretina su drobe arba (tai reikalo nekeičia) su auksu ir sidabru kaip visuotiniu ekvivalentu, jų privačių darbų santykiavimas su visuminiu visuomeniniu darbu atsiskleidžia kaip tik šia *absurdiška forma* [49 (German ed. 89–90); kursyvas H. W.]

Reikia atkreipti dėmesį į tai, jog piniginę vertės formą Marxas laiko „absurdiška". Ji absurdiška, nes žmonės, bent jau buržuaziniame pasaulyje, jų pagamintų ir mainomų prekių vertę reikalauja apibūdinti pagal jų mainomąją vertę auksu, Marxo požiūriu, nenaudingiausiu iš visų metalų. Visa Marxo tiek prekių vertės turinio, tiek formos analizė buvo skirta atskleisti šio akstino prekės vertę prilyginti jos aukso ekvivalentui absurdiškumą. Būtent tai Marxas turėjo omeny, buržuazinę visuomenę apibūdindamas kaip grįstą prekių fetišizmo „paslaptimi". Buržuazinėje visuomenėje žmonės reikalauja slėpti mastą, kuriuo prekių vertė glūdi visuomeninio reikalingo darbo, įdedamo joms pagaminti, kiekyje, ir prilyginti jų vertę jų mainomajai vertei auksu. Socialiai nenaudingos prekės, tokios kaip auksas, pavertimas žmonių darbu sukurtų prekių vertės kriterijumi yra, anot Marxo, atsiliepiant į kapitalistinio gamybos būdo imperatyvus buržuaziškai sutvarkytos visuomenės tipo beprotybės įrodymas.

Marxo požiūriu, *tikrovėje* prekės egzistuoja kaip komplekso, daugelio savybių visumos, kurių tikrą vertę galima nustatyti pagal tam tikrus visuomeninio būtino darbo, įdedamo joms pagaminti, kiekius. Bet jos egzistuoja žmonių sąmonėje tik tiek, kiek jos vertingos mainant į kitas prekes, ypač į aukso prekę. Kaip galima paaiškinti šį keistą faktą?

Kapitalo pirmojo skirsnio trečioje dalyje Marxas plačiai nagrinėja vertės *formą* – kitaip sakant, prekės mainomąją vertę – kad, viena vertus, paaiškintų piniginės vertės formos raidą, antra vertus, paruoštų savo skaitytojus savam „fetišistinio prekių pobūdžio paslapties" aiškinimui. Šio knygos poskyrio įvade jis tai išdėsto taip:

> Mums čia tenka [...] parodyti šios piniginės formos kilmę, t.y. susekti prekių vertės santykyje esančios vertės išraiškos išsirutuliojimą nuo jos paprasčiausio, vos pastebimo pavidalo iki akinančios piniginės formos. Drauge su tuo išnyks ir pinigų mįslingumas. [*Kapitalas*, 1957, 50].

Toliau jis išskyrė keturias vertės formas: paprastąją (arba atsitiktinę), visuminę (arba išplėstinę), visuotinę ir piniginę vertės formas.

Marxo analizė mane domina strategija, kurią jis pasitelkia išvesdamas įrodinėjamą aukso fetišizmo faktą iš paprasto ir natūralaus santykinių mainomųjų verčių *sulyginimo* pradinėje mainų formoje fakto. Mat ši strategija gali būti naudinga kaip metodo, kuriuo Marxas analizuoja pasikeitimus, atsirandančius fenomenaliame visų specifiškai socialinių ir istorinių (o ne gamtinių) procesų lygmenyje, modelis.

Ši strategija gali atrodyti iš esmės dialektiška hegeliška šio žodžio prasme; o norint apie keturias vertės formas galima galvoti kaip apie vertę savyje, vertę sau, vertę savyje ir sau bei vertę savyje, sau ir viduje savęs. Bet akivaizdu, kaip nurodo Michelis Foucault, jog Marxo dialektinė fenomenaliosios vertės formos analizė yra ne kas daugiau nei išplėtota žodžio „vertė" egzegezė (Foucault, 298), o Marxas atliko tropologinę būdo, kuriuo žmonės suvokė „vertės" sąvoką įvairiomis socialinės jų evoliucijos stadijomis, analizę.

Pavyzdžiui, Marxo paprastos (arba atsitiktinės) vertės formos modelis yra sulyginimas, suprantamas kaip metaforinis dviejų verčių santykis. Jis sako:

užrašome: x prekės A = y prekės B, arba: x prekės A turi y prekės B vertę. Konkrečiu atveju užrašome: 20 uolekčių audeklo = 1 švarkui, arba: 20 uolekčių audeklo turi vieno švarko vertę. [50]

Bet šitoks sulyginimas nėra toks paprastas aritmetinės lygybės teigimas. *Tariamai* aritmetinėje formoje paslėptas gilesnis, nuodugnesnis santykis. Marxas įrodinėjo, kad „bet kurios vertės formos paslaptis glūdi šioje paprastoje vertės formoje" (*Ibid.*). Mat, kaip sakė jis, teigiant A ir B lygybę,

Dvi skirtingos prekės A ir B, mūsų pavyzdyje audeklas ir švarkas, aišku, čia vaidina du skirtingus vaidmenis. Audeklas *išreiškia* savo vertę švarku, švarkas *yra priemonė* šiam vertės išreiškimui. Pirmoji prekė vaidina *aktyvų*, antroji *pasyvų* vaidmenį. Pirmosios prekės vertė yra pateikta kaip *santykinė* ar lyginamoji vertė, arba pirmoji prekė turi santykinę vertės formą. Antroji prekė *funkcionuoja kaip ekvivalentas*, arba turi ekvivalentinę formą. [*Ibid.*, 51; kursyvas H. W.]

Trumpai tariant, pora, jungianti A su B pagal *tariamos* lygybės santykį, yra *kintanti*, aktyvi, ar, tikriau sakant, anaklastiškai pasisavinanti.

Išraiška „A = B", A žymimos prekės vertė „pateikiama kaip santykinė ar lyginamoji", o B vertė – kaip „ekvivalentas". Pora įsteigia *metaforinį* lyginamų dalykų santykį. Ji tuo pat metu išreiškia ir skirtumą, ir panašumą, arba „santykinę vertės formą" ir „ekvivalentišką formą", kurios, Marxo žodžiais tariant, yra „santykiaujami, vienas kitą sąlygojantieji, neatskiriami momentai, bet tuo pačiu metu vienas kitą pašalinantieji arba priešingi kraštutinumai, t.y. vertės tos pačios išraiškos poliai." (*Ibid.*). Ir Marxas daro išvadą:

Ar tam tikra prekė turi santykinės vertės formą, ar jai priešingą ekvivalentinę formą, lemia išimtinai ta vieta, kurią ji užima toje vertės išraiškoje, t.y. tai, ar ji yra prekė, kurios vertė išreiškiama, ar prekė, kuria išreiškiama vertė. [*Ibid.*, kursyvas H. W.]

Trumpai tariant, nustatant vertę prekei suteikiama santykinė arba ekvivalentinė vertė priklausomai nuo jos vietos vienoje arba kitoje metaforinės išraiškos pusėje. Metafora, glūdinti bet kurios išraiškos šerdyje, prekei priskiria vertę atsižvelgdama į kokią nors kitą prekę, kuri yra pačios „visos vertės formos paslapties" raktas.

Metafora įgalina suprasti, kaip grynai materialiems arba kiekybiniams esiniams suteikiamos dvasinės ar kokybinės savybės. Metaforos supratimas pateikė Marxui metodą apsimestiniam visų prekių, o ypač aukso, dvasingumui atskleisti.

Kad skirtingos vertės *formos* (priešingai nei tikras bet kokios prekės vertės turinys, visuomeninio būtino darbo, įdedamo jai pagaminti, kiekis) yra sąmonės formų produktai, liudija Marxo santykinės vertės formos analizė. Norint atrasti, kaip paprasta vienos prekės vertės išraiška „glūdi dviejų prekių vertės santykyje", sako Marxas, reikia „šį santykį pirmiausia apgalvoti visiškai nepriklausomai nuo kiekybinio jo aspekto". Jis kritikuoja tuos, kurie „elgiasi kaip tik atvirkščiai ir vertės santykį telaiko tik proporcija, kuria tam tikri dviejų prekių rūšių kiekiai palyginami vienas su kitu". Marxo požiūriu, tokia analizė aptemdo faktą, kad „skirtingų daiktų dydžiai negali būti *kiekybiškai* palyginti, kol jie nėra išreikšti tuo pačiu matavimo vienetu" (19; kursyvas H.W.). Metaforinėje išraiškoje suponuojamas tas *pats vienetas* yra paslėptas, o dėmesys kreipiamas vien tik į išorines sulyginimu palyginamų objektų savybes. Bet kas šis paslėptas matavimo vienetas?

Jei mes sakome: kaip vertės, prekės yra paprasti žmogaus darbo kondensatai, tai mūsų analizė suveda prekes į abstrakčią vertę, bet nesuteikia joms vertės formos, kuri būtų skirtinga nuo jų natūralinės formos. Kitaip yra vienos prekės santykyje su kitos prekės verte. Prekės kaip vertės pobūdis čia pasireiškia jos pačios santykiu su kita preke. [*Ibid.*, 52]

Marxas įrodinėjo, jog prekė A ir prekė B tikrovėje yra „konkretizuotos" „žmogaus darbo", paslėpto kiekvieno žmogaus gaminio turinio, „kondensatų" formos. Kai švarko vertės formos išraiška prilyginama audeklui, „siuvimas suvedamas į tai, kas iš tikrųjų yra vienoda abiejose darbo rūšyse, į jiems bendrą žmogaus darbo pobūdį". Šiuo „aplinkiniu keliu" Marxas iš tikrųjų patvirtino, kad „ir audimas, kadangi jis audžia vertę, nesiskiria nuo siuvimo, vadinasi, yra abstraktus žmogaus darbas". Šis abstraktus žmogaus darbas išreiškiamas tvirtinant bet kokių dviejų prekių lygybę. Ir šis tvirtinimas „skirtingas darbo rūšis, esančias skirtingose prekėse, iš tikrųjų suveda į tai, kas yra joms bendra, – į žmogaus darbą apskritai" (53).

Tad lingvistinėmis priemonėmis žmonės netiesiogiai moka duoklę savo darbui, *teikiančiam* vertę visoms prekėms. Taigi užčiuopti lingvistinės redukcijos prigimtį reiškia užčiuopti to, ką Marxas vadina „prekių kalba" (*die Warensprache*), prigimtį ir taip išsiaiškinti fenomenalias formas, kurias įgyja vertė įvairiose mainų sistemose. Ši prekių kalba yra išorinių *santykių* kalba, maskuojanti tai, kas iš tikrųjų yra dviejų bet kokių prekių *vidinis santykis* (bendras, neatskiriamas darbo elementas) visose prekėse; tos prekės gali būti palygintos viena su kita, taip pagrindžiant bet kurį išmainymo veiksmą. Tad Marxas rašė:

> Gaminant švarką, siuvimo darbo forma iš tikrųjų buvo sunaudota žmogaus darbo jėga. Vadinasi, jame yra sukauptas žmogaus darbas. Šiuo požiūriu, švarkas yra „vertės reiškėjas", nors ši jo savybė nėra matoma net pro labiausiai ištrintas jo vietas. Ir savo vertės santykyje su audeklu jis pasireiškia šiuo požiūriu, t.y. kaip įkūnyta vertė, kaip vertės kūnas. Nepaisant to, švarkas pasirodo užsagstytas visomis sagomis, audeklas jame atpažįsta sau giminingą puikią vertės sielą. Bet švarkas audeklo atžvilgiu negali būti vertė, jei tuo pačiu metu audeklui vertė nebus įgavusi švarko formos. Antai individas A negali santykiauti su individu B kaip su jo didenybe, jei individui A didenybė nėra įgavusi kūniškojo individo B pavidalo, – kaip tik dėl to didenybei savybingi veido bruožai, plaukai ir daug kas kita kinta kiekvieną kartą, kai pasikeičia šalies valdovas.
>
> [...] Kaip vartojamoji vertė audeklas yra daiktas, jutimiškai skirtingas nuo švarko; kaip vertė jis yra „panašus į švarką" ir todėl atrodo kaip švarkas. Tuo būdu audeklas įgauna vertės formą, skirtingą nuo natūralinės jo formos. Jo kaip vertės buvimas pasireiškia savo panašumu į švarką lygiai kaip aviškas krikščionio būdas savo panašumu į dievo avinėlį. [*Ibid.*, 54]

Žaismingos šių Marxo pastraipų kalbos nereiktų atmesti kaip nesvarbios jo tikslui išanalizuoti vertės formas. Šis vaizdingumas būtinas išreikšti jo supratimui, kaip veikia sąmonė, suteikdama (klaidingą) prasmę daiktams, procesams ir įvykiams. Daiktų pasaulis, Marxo požiūriu, yra izoliuotų individualybių, atskirybių, iš pažiūros neturinčių jokio tarpusavio ryšio, pasaulis. Iš tikrųjų bet kuriai prekei priskirta vertė, pagrindžianti mainymo aktą, yra sąmonės produktas. Marxas leidžia suprasti, kad žmonės daiktams priskiria *prasmę*, kaip kad darbu jie gamina prekes ir joms suteikia vertę. Iš tiesų išnašoje Marxas rašė, jog:

Kai kuriais atžvilgiais žmogus primena prekę. Kadangi jis gimsta be veidrodžio rankose ir ne Fichtes pakraipos filosofu: „Aš esu aš", tai žmogus iš pradžių žiūri kaip į veidrodį tik į kitą žmogų. Tik santykiaudamas su žmogumi Povilu kaip su į save panašiu, žmogus Petras pradeda santykiauti su pačiu savimi kaip su žmogumi. Kartu ir Povilas kaip Povilas, visu savo povilišku kūniškumu jam tampa „žmogaus" giminės pasireiškimo forma. [54, 18 išnaša]

Marxą domino daiktų *santykiai*, tie santykiai, per kuriuos daiktai gali įgyti fenomenalų aspektą, besiskiriantį nuo to, kas jie yra „savyje". Žmonės nesidžiaugia jokiu specifiniu savo „žmogiškumu" kitaip, nei santykiaudami tarpusavyje. Taip suprasti prekių vertę įgalina tai, jog žmonių protai bet kuriai prekei suteikia metaforinį santykį su kokia nors kita preke. Anot Marxo,

Mes matome, kad visa tai, ką anksčiau mums yra pasakiusi prekių vertės analizė, pasakoja pats audeklas, kai tik jis pradeda bendrauti su kita preke, su švarku. Jis tik išreiškia savo mintis vien jam įprasta kalba, prekių kalba. Norėdamas pasakyti, kad darbas savo abstrakčia žmogaus darbo savybe sudaro jo paties, audeklo, vertę, jis sako, kad švarkas, kadangi jis yra jam lygiavertis ir, vadinasi, yra vertė, susideda iš to paties darbo, kaip ir jis, audeklas. Norėdamas pasakyti, kad kilnus jo vertės daiktiškumas yra skirtingas nuo jo šiurkštaus lininio kūno, jis sako, kad vertė atrodo kaip švarkas ir kad dėl to jis pats kaip daiktas, kuriame įkūnyta vertė, yra kaip du vandens lašai panašus į švarką. Tarp kita ko pastebėsime, kad ir prekių kalba, be žydų kalbos, turi nemaža kitų daugiau ar mažiau taisyklingų tarmių. Pavyzdžiui, vokiškas „Werthsein" ne taip tiksliai kaip romanų veiksmažodis *valere, valer, valoir* išreiškia tą faktą, kad prekės B prilyginimas prekei A yra pačios prekės A vertės išreiškimas. Paris vaut bien une messe! [Žinoma, Paryžius yra vertas mišių!]. [54]

Taigi per „vertės santykį", išreiškiamą metaforine „A = B" išraiška, „kūniška prekės B forma pasidaro prekės A vertės forma, arba prekės B kūnas pasidaro prekės A vertės veidrodžiu". Ir „prekė A, santykiaudama su preke B kaip su vertės kūnu, kaip su žmogaus darbo materializacija, daro vartojamąją vertę B medžiaga savo pačios vertei išreikšti. Prekės A vertė, būdama šiuo būdu išreikšta prekės B vartojamąja verte, turi santykinės vertės formą" (54).

Aš pabrėžiau bet kurios prekės „formos" ir „turinio" skirtumą Marxo teorijoje, nes savo istorijos filosofijoje jis norėjo įtvirtinti

visiškai analogišką skirtumą tarp istorijos procesų „reiškinių" ir jų vidinės, ar paslėptos, „prasmės". Fenomenali istorijos forma yra įvairių visuomenės rūšių seka, kurią liudija neanalizuota istorinio dokumento forma. Visuomenės formos keičiasi taip pat, kaip ir vertės formos, bet jų prasmė, šių pasikeitimų reikšmė išlieka tokia pat pastovi, kaip ir darbo „kondensatai", prekėms suteikiantys jų *tikrą* ar esminę vertę. Tai reiškia, kad *istorinio proceso sukurtos visuomenės formos su vertės formomis* santykiauja taip pat, kaip *gamybos būdai*, lemiantys tas visuomenės formas, santykiauja su *prekių vertės turiniu*.

Pagrindinės tiek vertės, tiek visuomenės formos yra keturios. Vertės formos yra paprasta, visuminė, visuotinė ir piniginė. Visuomenės formos yra pirmykštė komunistinė, vergovinė, feodalinė ir kapitalistinė. Tad kyla toks klausimas: ar šios visuomenės formos ir perėjimo iš vienos visuomenės formos į kitą būdai yra analogiški vertės formoms ir jų perėjimo iš vienos formos į kitą būdams (*Kapitale* pateiktiems kaip aukso fetišizmo „mįslės" sprendimas)? Jeigu jie iš tiesų yra analogiški, mes atradome teisingo Marxo istorijos teorijos supratimo raktą ir kartu nustatėme konceptualų jo ankstesniųjų ir vėlesniųjų darbų tęstinumą.

Leiskite patikslinti. Marxas, rašydamas *Kapitalą*, vertės formas kildino iš primityvios, pradinės arba metaforinės lygybės išraiškos, taip aiškindamas aukso fetišizmą, būdingą pažangioms mainų formoms. Bet tikrasis visų prekių vertės turinys *iš esmės* lieka tas pats: darbas, įdėtas prekėms gaminti. Tai tinka ir visuomenių istorijai. Jų formos kinta, bet jų kitimą grindžiantis turinys išlieka tas pats. Šį turinį sudaro gamybos būdai, kuriais žmogus susijęs su gamta. Šių sistemų komponentai gali kisti, versdami keistis jų pagrindu sukurtus socialinius santykius. Bet tikroji šių pasikeitimų prasmė neatsiskleis apmąstant fenomenalią tiriamos visuomenės formą; ji glūdi slaptuose, gamybos būduose atsirandančiuose pakitimuose.

Reiktų pabrėžti, kad išanalizavęs paprastą vertės formą ir atskleidęs jos esmiškai metaforinę prigimtį, Marxas toliau grynai *tropologine* kalba aiškinosi kitų trijų vertės formų prigimtis, pasiekdamas kulminaciją aukso fetišizmo aptarimu. Visuminė, arba išplėstinė, vertės forma yra ne kas kita, kaip prekių vertės koncep-

tualizavimas metonimijos modalumu. Čia prekių santykiai suvokiami remiantis jų vieta be galo besitęsiančioje *eilėje*, kai prekės viena su kita siejamos tokia tvarka: „A = B", „B = C", „C = D", „D = E", ... n, kiekvienos prekės vertę laikant mainų sistemoje ekvivalentiška tam tikram *bet kurios kitos prekės kiekiui*. Bet toks prekių, egzistuojančių besitęsiančioje eilėje, suvokimas leidžia manyti, kad būtent dėl šito eilės begalinio tęsimosi galima joms visoms bendra vertė. Trumpai tariant, visuotinės vertės formos galimybę siūlo pats faktas, jog prekes galima išdėstyti taip, kad jos taptų *visos* grynai išorinių santykių *sistemos* dalimis. Tad per sinekdochą metonimiškai sukurtoms prekių eilėms suteikiamos visumos dalių savybės. Marxo požiūriu, ši visos eilės vertė yra ne kas kita, kaip „sustingdytas" individualioms prekėms gaminti skirtas laikas. Bet dėl to, kad su specifinėmis mainų sistemomis susiję žmonės yra linkę paslėpti nuo savęs tikrąjį vertės, kurią jie suvokia glūdint visose prekėse, turinį, bendra vertė, glūdinti visoje prekių eilėje, sinekdochiškai suvienijama kaip aukso kiekis, kuriuo galima įvertinti prekes mainų sistemoje. Ir šis „absurdiškas" galios *reprezentuoti* visų prekių vertę priskyrimas auksui paaiškina „aukso fetišizmą", būdingą pažangioms mainų sistemoms.

Tad vertės formų raida ar evoliucija, nuo pradinio (metaforinio) prekės vertės apibūdinimo jos lygumo kokios nors kitos prekės vertei aspektu vedanti į (ironišką) prekės vertės apibūdinimą pagal aukso (ar pinigų), kuriuos jis įveda į mainų sistemą, kiekį, vyksta dviem tropologinėmis redukcijos ir integracijos strategijomis, kurių galime tikėtis: metonimijos ir sinekdochos strategijomis. Paskutinė vertės forma, Marxo analizuojama šiame *Kapitalo* skirsnyje, piniginė forma, yra ironiška, kadangi būtinas darbas, įdedamas ją gaminant, yra slepiamas nuo akių priskiriant jai piniginio (ar aukso) ekvivalento formos vertę. Ji ironiška ir dėl to, kad prekės vertės apibūdinimas jos piniginiu ekvivalentu ir teisingas, ir klaidingas. Jo teisingumą atspindi impulsas visas prekes vertinti pagal standartinį matą; klaidinga šiuo standartu laikyti piniginį ekvivalentą, kurio prekė gali būti verta konkrečioje mainų sistemoje. Fetišistinis *visų* prekių vertės sutapatinimo su jų aukso ekvivalentu pobūdis yra sykiu ir pažangiausių mainų sistemų saviapgaulės sąlyga,

ir išankstinė sąlyga sąmonei išsilaisvinti ir suvokti tikrąjį pagrindą, kuriuo bet kuriai prekei priskiriama vertė – t.y. darbo vertės teoriją, Marxo pasitelktą mainų sistemos, žinomos kaip kapitalizmas, privalumams ir trūkumams analizuoti.

Tad antrąją pirmojo *Kapitalo* skirsnio pusę sudaro ironijos pratybos, kurių metu atskleidžiama grynai fikcinė visų prekių vertės sampratų, nepradedančių nuo darbo vertės teorijos tiesos suvokimo, esmė. Trumpai tariant, darbo vertės teorija yra pagrindinė riba, atskirianti visas klaidingas vertės teorijas.

Tačiau reikėtų pabrėžti, jog Marxas netvirtino, esą įvairios tropologinėmis redukcijomis sukurtos vertės formos yra visiškai klaidingos. Kiekvienoje iš jų glūdi vertinga bendros vertės prigimties įžvalga. Šios įžvalgos kyla iš teisėto siekio atrasti tikrąją vertės, kurią prekės turi bet kurioje mainų sistemoje, prigimtį. Bet kiekvienoje analizėje, kuri imasi svarstyti formą, o ne turinį, tikrasis visų verčių pagrindas lieka užtemdytas ir paslėptas nuo suvokimo. Tad mąstymo apie vertės formas istorija aprašo nuolatinį sąmonės smukimą į savo pačios sugebėjimo apgauti save ir susvetimėti gelmes. Žemiausias šio nuosmukio taškas – situacija, kada žmonės patys sau neigia savo pačių darbo, slapto tikrojo visų prekių verčių turinio, vertę tam, kad beverčiam metalui, auksui, atiduotų unikalias savo pačių galias sukurti vertę.

Bet koks yra darbo vertės teorijos, kuria remdamasis Marxas kritikavo visas kitas prekių vertės sampratas, ir kitų jo analizuotų, klaidingų arba iliuzinių vertės formų santykio pobūdis? Jis pasirodytų esąs metoniminis, todėl neišvengiamai redukcinis santykis. Mat Marxas reikalavo prekių mainų reiškinius padalyti į dvi būties sąrangas: *formos* ir *turinio*, trumpai tariant, į fenomenalią ir noumenalią būties sąrangą. Pripažinus šį skirtumą, reikia patyrinėti pagrindus, pagal kuriuos jie suvokiami kaip praktiškai susiję. Kodėl tikrąjį visų prekių vertės turinį sąmonė užgniaužia įvairių Marxo analizuojamų fenomenalių formų labui? Ši problema sykiu yra psichologinė, sociologinė ir istorinė; norėdami suprasti, kaip ją išsprendžia Marxas, turime imtis ir jo sąmonės teorijos, ir istorijos filosofijos.

§ Istorinės egzistencijos „gramatika"

Savo istorijos teoriją Marxas bendrais bruožais suformulavo XIX amžiaus penktojo dešimtmečio pabaigoje, kai stengėsi apibrėžti savo santykį su pagrindinėmis ankstesnės kartos socialinės minties mokyklomis: vokiečių idealizmu, prancūzų socializmu ir anglų politinės ekonomijos mokykla. Tuometinė jo pozicija (jo ir Engelso nuomone, vėliau ją patvirtino Darwinas) buvo grįsta įsitikinimu, kad žmogaus sąmonė yra tiesiog veiksmingesnė, o ne kokybiškai kitokia geba tvarkyti žmogiškojo padaro santykius su savo aplinka, tam kad patenkintų pirminius (fizinius) ir antrinius (emocinius) poreikius. Ir, sekdamas Feuerbachu, faktą, kad nors gamta gali egzistuoti be sąmonės, sąmonė negali egzistuoti be gamtos, jis pavertė savo teorijos ašimi. Tad *Vokiečių ideologijoje* Marxas rašė: „Mes visų pirma turime konstatuoti pirmąją bet kokio žmonių egzistavimo, taigi ir bet kokios istorijos prielaidą, būtent tą prielaidą, jog žmonėms reikia turėti galimybę gyventi, kad jie galėtų „daryti istoriją". O gyvenimui pirmiausia reikalingas maistas ir gėrimas, butas, drabužiai ir dar kai kas" (24). Tai postulavęs, jis toliau įrodinėja, kad pirmasis istorinis veiksmas buvo ne dvasinis, bet gyvuliškas: „paties materialaus gyvenimo gamyba". Tai leido Marxui kritikuoti kiekvieną ankstesnę pastangą ieškoti „esminio" bendros gyvuliškos ir specifinės žmogiškos prigimties skirtumo. Tad jis rašė: „Žmones galima skirti nuo gyvulių pagal sąmonę, pagal religiją – iš viso pagal bet ką. Jie patys pradeda skirti save nuo gyvulių, kai tik pradeda gamintis reikalingus pragyvenimo reikmenis" (16). Šios gamybos prigimtį, įrodinėjo Marxas, lemia žmogaus kūno sandara. Gamindamiesi pragyvenimo reikmenis, žmonės netiesiogiai gamina „ir patį materialųjį savo gyvenimą". Šitaip įsivaizduojama žmogaus sąmonė yra tik savita priemonė, kuria, kaip savo natūralių sugebėjimų dalimi, gali naudotis žmogus, eksploatuodamas savo aplinką ir gyvendamas iš jos. Vėliau *Kapitale* (1867) Marxas išplėtojo šią mintį:

Darbas pirmiausia yra procesas, vykstąs tarp žmogaus ir gamtos, procesas, kuriame žmogus savo paties veikla tarpininkauja medžiagų apykaitai tarp savęs ir gamtos, ją reguliuoja ir kontroliuoja. Gamtos medžiagos

atžvilgiu jis pats veikia kaip gamtos jėga. *Norėdamas pasisavinti gamtos medžiagą tam tikra forma, tinkama jo paties gyvenimui, jis paleidžia veikti savo kūnui priklausančias prigimtines jėgas: rankas ir kojas, galvą ir pirštus.* Šitokiu būdu veikdamas išorinę gamtą ir ją keisdamas, jis tuo pačiu metu keičia ir savąją prigimtį. Jis išvysto pastarojoje slypinčius sugebėjimus ir šių jėgų veikimą pajungia savajai valdžiai. Mes čia nenagrinėsime pirmųjų gyvulinių instinktyvių darbo formų. Palyginti su tokia visuomenės būkle, kai darbininkas stoja prekių rinkoje kaip savos darbo jėgos pardavėjas, ta būklė, kai žmogaus darbas dar nebuvo išsivadavęs iš *primityvios, instinktyvios savo formos, priklauso pirmykščiams laikams.* [162; kursyvas H. W.]

Taigi dinamiškos žmogaus pastangos potencialiai grįstos specifine žmogiška prigimtimi. Tad Marxas rašė:

Mes *turime galvoje* darbą tokia forma, kuria jis priklauso vien tik žmogui. Voras atlieka operacijas, primenančias audėjo darbą, ir bitė savo vaškinių narvelių statyba gali sugėdinti kai kuriuos žmones architektus. Bet ir blogiausias architektas iš pat pradžių skiriasi nuo geriausios bitės tuo, kad, prieš statydamas narvelį iš vaško, jis jau yra pastatęs jį savo galvoje. Darbo proceso pabaigoje gaunamas rezultatas, kuris jau pradžioje buvo darbininko vaizduotėje, t.y. jau egzistavo kaip idėja. Darbininkas skiriasi nuo bitės ne tiktai tuo, kad keičia gamtos daiktų formą: veikdamas gamtos daiktus, jis kartu įvykdo savo sąmoningą tikslą, kuris kaip dėsnis nulemia jo *veiksmų būdą* ir kuriam jis turi pajungti savo valią. Ir tas pajungimas nėra atskiras aktas. Neskaitant įtempimo tų organų, kuriais atliekamas darbas, per visą darbo laiką yra būtina tikslinga, atidumu pasireiškianti *valia*, ir, be to, būtina tuo labiau, kuo mažiau darbas savo turiniu ir atlikimo būdu yra darbininkui patrauklus, vadinasi, kuo mažiau jis patenkina darbininką kaip jo fizinių ir intelektualinių jėgų pasireiškimas. [163]

Ir iš to išeina, kaip Marxas nurodė jau *Vokiečių ideologijoje*, kad

Būdas, kuriuo žmonės gamina sau reikalingus pragyvenimo reikmenis, pirmiausiai priklauso nuo savybių pačių pragyvenimo reikmenų, kuriuos jie randa gatavus ir turi atgaminti.

Šį gamybos būdą reikia nagrinėti ne vien tuo požiūriu, kad jis yra fizinio individų egzistavimo atgaminimas. Jis veikiau jau yra tam tikra šių individų veiklos rūšis, tam tikras jų gyvenimo reiškimosi būdas, tam tikras jų *gyvenimo būdas*. Koks yra individų gyvenimo reiškimosi būdas, tokie yra ir jie patys. Vadinasi, tai, kas jie yra, sutampa su jų gamyba – tiek su tuo, *ką* jie gamina, tiek su tuo, *kaip* jie gamina. Taip sakant, tai, kas yra individai, priklauso nuo materialinių jų gamtos sąlygų. [16]

Ši redukcija leido Marxui išvesti tris išankstines žmogaus sąmonės prielaidas (ar, kaip jis jas pavadino ironizuodamas to meto vokiečių filosofų praktiką, „momentus"). Jos yra: pirma – impulsas patenkinti (pirminius ir antrinius) poreikius; antra – sugebėjimas reprodukuoti kitus žmones ir palaikyti padermės gyvenimą, iš to kyla pirma visuomeninė grupė, šeima; ir pagaliau – sukurti gamybos būdus, tinkamus žmogaus gyvenimui įvairiose aplinkose palaikyti. Tad, darė išvadą jis, norėdami suvokti žmogaus sąmonės egzistenciją, turime postuluoti *natūralų ryšį* tarp žmogiškojo padaro ir jo aplinkos ir *socialinį ryšį*, įgalinantį bendradarbiauti su kitais žmonėmis šeimose ir tarp šeimų. Šis postulatas leido Marxui istorijos teorijoje savo materialistinę metafiziką suderinti su savo dialektine visuomenės raidos teorija.

Marxas ieškojo glaudaus santykio, visose visuomenėse egzistuojančio tarp žmogaus sąmonės, materialaus pasaulio ir tuometinių gamybos būdų. Tad jis rašė:

> Iš to išeina, kad tam tikras gamybos būdas arba tam tikra pramonės pakopa visada yra susiję su tam tikru bendros veiklos būdu, su tam tikra visuomenės pakopa, kad pats šis bendros veiklos būdas yra „gamybinė jėga", kad žmonėms prieinamų gamybinių jėgų visuma lemia visuomeninę būklę, vadinasi, kad „žmonijos istoriją" visada reikia tyrinėti ir aiškinti kaip *susijusią* su pramonės ir mainų istorija. [26]

Marxas pabrėžė, kad „momentus", kurie, kaip parodė jo analizė, grindė bet kurią specifinės žmogiškos sąmonės sampratą, reikėtų laikyti tik *logiškai pirmesniais* už sąmonę, o ne egzistenciškai nuo jos atskirtais; jie yra vienalaikiai su sąmone – „nuo pat istorijos pradžios, nuo pat pirmųjų žmonių", ir jie „tebegalioja istorijoje dar ir šiandieną" (*Ibid.*).

Net jei ir taip, tęsė jis, žmogaus sąmonė nėra „iš pat pradžios „gryna" sąmonė". Nuo pat pradžių „dvasią" slegia prakeiksmas būti „apsunkintai materijos". Iš pradžių sąmonė „tėra artimiausios jutimiškai suvokiamos aplinkos įsisąmoninimas ir įsisąmoninimas ribotų ryšių su kitais asmenimis bei daiktais, esančiais pradedančio save įsisąmoninti individo išorėje; kartu ji yra įsisąmoninimas gamtos, kuri iš pradžių iškyla žmonėms kaip jiems visai svetima, visagalė ir neįveikiama jėga, su kuria žmonės santykiauja

grynai gyvuliškai ir kuriai jie paklūsta kaip gyvuliai; vadinasi, tai yra grynai gyvuliškas gamtos įsisąmoninimas (gamtos religija)" (26).

Kaip paprastoje (arba atsitiktinėje) vertės formoje glūdi apskritai „visa vertės formos paslaptis", lygiai taip pat pradinėje visuomenės formoje ir jai būdingoje sąmonės formoje glūdi visuomenės apskritai formos paslaptis. Žinoma, *Komunistų partijos manifeste* Marxas kalbėjo apie tris pagrindines visuomenės santvarkos formas (vergovinę, feodalinę ir kapitalistinę) ir tik Engelso pridurtoje pastaboje buvo užsiminta apie ketvirtąją formą – pirmykštį komunizmą. Bet jau *Vokiečių ideologijoje* šios primityvios visuomenės santvarkos sąmonės formą Marxas apibūdino kaip *metaforinę*. Tad jis rašė:

Čia, kaip ir visur, gamtos ir žmogaus tapatumas pasireiškia ir tuo, kad ribotą žmogaus santykiavimą su gamta sąlygoja ribotas jų [žmonių] tarpusavio santykiavimas, o ribotą jų tarpusavio santykiavimą – jų ribotas santykis su gamta, ir būtent todėl, kad gamta istorijos dar beveik nėra pakeista; bet, antra vertus, supratimas, kad būtina užmegzti ryšius su aplinkiniais individais, yra pradžia įsisąmoninimo, kad žmogus iš viso gyvena visuomenėje. Ši pradžia yra tokio pat gyvuliško pobūdžio, kaip ir pats visuomeninis gyvenimas šioje pakopoje; tai grynai kaimeninė sąmonė, ir žmogus čia skiriasi nuo avino tik tuo, kad sąmonė jam pakeičia instinktą, arba kad jo instinktas yra įsisąmonintas. [27]

Taigi Marxas kaip bet kokios tikrai istorinės raidos prielaidą postulavo pirmapradę žmogaus raidos pakopą, kurioje žmonės gyvena griežtai metaforinio tipo sąmonės būsenoje. Žmonės egzistuoja vienu metu matydami ir savo panašumą, ir skirtumą nuo gamtos. Žmonijos sąmonė šioje pakopoje primena „gyvulišką" sąmonę, „avinišką" arba „kaimenės" sąmonę, padedančią konsoliduoti žmogiškąją egzistenciją pirmoje visuomenės formoje – gentinėje formoje, kurioje, Marxo supratimu, pirmykštį komunizmą reikia manyti buvus vyraujančią ekonominės santvarkos formą. Šioje pakopoje žmonės, medžiotojai ir maisto rinkėjai, parazitiškai gyveno iš gamtos, kitaip sakant, jų gamybos ir vartojimo forma buvo tokia pati kaip ir panašius instinktus ir fizinius sugebėjimus turinčių gyvūnų.

Bet atrodo, jog Marxas tikėjo, kad tam tikras žmogaus gyvenimo faktorius veikia taip, kad pakeistų šį metaforinio tipo žmogaus

sąmonės ir gamtos, žmogaus ir kitų žmonių santykį; tai – ekonominis faktorius, iš pat pradžių buvęs ne kas kita, kaip lytinių skirtumų padarinys; tas veiksnys – darbo pasidalijimas. Darbo pasidalijimas, kaip sakytume mes, mechanicistiškai veikdamas socialinių santykių formas, pakeičia žmonių santykiavimo su gamta būdą, o to padarinys – pakitęs santykis su kitais žmonėmis. Tad Marxas rašė:

> Ši aviniška, arba gentinė, sąmonė toliau tobulėja ir lavėja, *didėjant produktyvumui*, gausėjant poreikiams ir augant gyventojų skaičiui, kuris sudaro ir vieno, ir kito pagrindą. Kartu tobulėja ir darbo pasidalijimas, kuris iš pradžių tebuvo darbo pasidalijimas lytinio akto metu, o paskiau – darbo pasidalijimas, atsirandąs savaime arba „natūraliai" dėl įgimtų gabumų (pvz., fizinės jėgos), poreikių, atsitiktinumų ir t.t., ir t.t. [27; kursyvas H. W.]

Trumpai tariant, žmoniją padalija grynai *fiziniai* faktoriai: lyčių skirtumai ir galia. Šitokie padalijimai žmonių padermėje suardo pradinį žmogaus tapatinimąsi su gamta ir su savo gimine, sukurtą pirmapradės gentinės vienybės. Šis pirminis žmonijos pasidalijimas pagal fizines ar prigimtines savybes užleidžia vietą, Marxo nuomone, kitai, kur kas esmingesnei žmonijos schizmai, kurią išreiškia „fizinio ir protinio darbo" skirtumas.

„Darbo pasidalijimas", sakė Marxas, tampa „tikru pasidalijimu" tik tada, kai visuomenėje fizinis darbas imamas skirti nuo protinio. „Nuo šio momento sąmonė gali iš tikrųjų įsivaizduoti, kad ji kažkas kita negu esamos praktikos įsisąmoninimas, kad ji *iš tikrųjų* gali kažką vaizduotis, nesivaizduodama ko nors tikra, – nuo šio momento sąmonė darosi pajėgi emancipuotis nuo pasaulio ir gali pradėti kurti „gryną" teoriją, teologiją, filosofiją, moralę ir t.t." (27). Kitaip sakant, darbo pasidalijimo, nulemto grynai mechanistinių fizinių savybių ir galių pasiskirstymo veiksnių, rezultatas – žmonija įžengia į savo svetimėjimo su savimi ir su savo pačios kūrybinėmis jėgomis kelią ir yra verčiama priskirti šias galias „dvasioms", postuluojamoms „grynos teorijos, teologijos, filosofijos, moralės ir t.t.".

Žmonės ima egzistuoti kaip *susiję* vienas su kitu, kaip atskiros ir atskirtos būtybės, kaip skirtingų klasių nariai, taip, kad įmanoma tikėti galimybe dalims visiškai susivienyti visumoje – toje pačioje padermėje. Tad Marxas rašė:

Pagaliau visai nesvarbu, ko imsis pati sąmonė; iš viso to šlamšto mes tegauname vieną rezultatą, būtent, kad tie trys momentai – gamybinė jėga, visuomeninė būklė ir sąmonė – gali ir turi imti vienas kitam prieštarauti, nes darbo pasidalijimas daro galimu, maža to, tikru dalyku tai, kad dvasinė ir materialinė veikla, malonumas ir darbas, gamyba ir vartojimas tenka skirtingiems individams; pasiekti, kad jie vienas kitam neprieštarautų, galima tik vėl pašalinant darbo pasidalijimą. [27]

Taigi atsiradus darbo pasidalijimui, metaforiškas tiek žmogaus ir žmogaus, tiek žmogaus ir gamtos santykis suardomas, steigiamas metoniminis santykis, ir užuot vienas su kitu egzistavę *tapatumo* modalumu, kaip pirmykštės visuomenės atveju, žmonės ima egzistuoti *susijimo* modalumu. Kaip tai išdėstė Marxas:

Kartu su darbo pasidalijimu, kuriame glūdi visi šie prieštaravimai ir kuris savo ruožtu yra pagrįstas natūraliai atsiradusiu darbo pasidalijimu šeimoje ir visuomenės suskilimu į atskiras, viena kitai priešpriešines šeimas, – kartu su šiuo darbo pasidalijimu yra duotas ir paskirstymas, ir būtent tiek kiekybiškai, tiek ir kokybiškai nelygus darbo ir jų gaminių paskirstymas, vadinasi, yra duota nuosavybė, kurios užuomazga ir pirmoji forma jau yra šeimoje, kur žmona ir vaikai yra vyro vergai. [28]

Marxo požiūriu, tai reiškia, kad socialinė šio žmonijos suskilimo būsenos išraiška yra vergija.

Vergovė šeimoje – tiesa, dar labai primityvi ir paslėpta – yra pirmoji nuosavybė, kuri, tarp kita ko, jau ir tokia visai atitinka šiuolaikinių ekonomistų apibrėžimą, pagal kurį nuosavybė yra disponavimas svetima darbo jėga. Beje, darbo pasidalijimas ir privatinė nuosavybė yra identiški posakiai: vienu atveju apie veiklą pasakoma tas pat, kas kitu atveju pasakoma apie veiklos produktą. [28]

Tad pirmykštė vienybė, kurią išreiškia socialinis pirmykščio komunizmo modalumas, yra pakeičiama susiskaldymo būsenos. Tai, kas anksčiau ir sąmonėje, ir praktikoje buvo suvienyta, dabar suskilo; o žmonija, anksčiau buvusi susivienijusi prieš gamtą, dabar suskilo į dvi gamintojų rūšis, todėl į dvi vartotojų rūšis, taigi ir į dvi žmonijos rūšis, į dvi klases. Tuo prasideda žmonių *visuomenės* istorija, kuri įvairiose savo fazėse egzistuoja dalių supriešinimo, konflikto, kovos ir žmogaus, išnaudojančio žmogų, modalumu. Žmonių tarpusavio santykių forma dabar – šeimininko ir vergo santykiai, tiek sąmonės, tiek veiksmų plotmėje; tai – situacija, kai

dviejų žmonijos segmentų *skirtumai* laikomi kur kas esmingesniais ir svarbesniais nei *panašumai*, kuriuos rodo jiems bendros žmonių rūšies savybės.

Bet šis sąmonės ir socialinių santykių būdų pasikeitimas nėra laikomas *dialektinio* pačios sąmonės pasikeitimo rezultatu. Perėjimą iš pirmykštės gentinės visuomeninės santvarkos pakopos į senovinės vergijos pakopą lėmė grynai materialūs veiksniai: genetiniai veiksniai (lytiniai skirtumai) ir funkciniai skirtumai (darbo pasidalijimas). O darbo pasidalijimas, socialinių žmonių skirtumų priežastis, yra paties žmogaus sąmonės „sukilninimo" pagrindas, žmogaus „pakilimas" jo paties sąmonėje *virš* gamtos.

Analogiškai funkcijų pasidalijimui seksualinio akto metu primityviojoje visuomenėje atsiranda darbo pasidalijimas tarp tų, kurie dirba rankų darbą, ir tų, kurių darbas visų pirma yra protinis: tarp darbininkų ir žynių. Nuo šio momento, anot Marxo, „sąmonė *gali* iš tikrųjų įsivaizduoti, kad ji yra kažkas kita negu esamos praktikos įsisąmoninimas, [...] nuo šio momento sąmonė darosi pajėgi emancipuotis nuo pasaulio" (27), nes ji gali atkreipti savo dėmesį į save, hipostazuoti savęs įsivaizdavimą savo unikaliais žmogiškais – t.y. protiniais – sugebėjimais ir elgtis su šiais įsivaizdavimais, tarsi jie būtų tikri, ar netgi sudievinti ir garbinti jų vaizdinius. Bet būtent per šį hipostazavimo procesą mąstymas pasirengia atrasti ir vėl integruoti tai, kas žmogų daro padaru, potencialiai gebančiu susivienyti. Mąstymas pasirengia *sinekdochiškai* suvienyti žmonijos fragmentus kaip visumos, didesnės nei jos dalių suma, elementus. Taip gimsta visa ta „gryna" teologija, filosofija ir teorija, kuriomis žmogus didžiuojasi nuo pat civilizacijos aušros ir iš kurių jis nuo to laiko tikisi savo paties gyvenimo tikrai *žmogiškų* tikslų ir paskirties apibrėžimo.

§ Istorinio proceso sintaksė

Galima atkreipti dėmesį į tai, kad jau *Vokiečių ideologijoje* Marxas įsivaizdavo istorijos teorijos gramatiką ir sintaksę, kuria jis rėmėsi iki pat jo, kaip mąstytojo, dienų pabaigos. Nuo tada visus į jo

akiratį pakliūvančius reiškinius jis galėjo suskirstyti pagal bazės ir antstato kategorijas. Bazę sudarė: 1) gamybos *priemonės* (jas Marxas apibrėžė kaip a) tam tikrai žmonių grupei tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje prieinamus gamtinius išteklius; b) darbo jėgą ar gyventojus, potencialiai gebančius atlikti produktyvų darbą ir c) prieinamą technologinį paveldą) ir 2) gamybos *būdai* – t.y. esami žmogiškai naudojamos jėgos santykiai, gamybos priemonių suformuojami tam tikroje vietoje tam tikru laiku. Antstatą sudaro esami klasiniai padalijimai, kylantys iš kovos dėl gamybos priemonių valdymo materialinio stygiaus situacijoje, institucijos, įstatymai, valstybinės santvarkos formos ir t.t., visa tai tampa būtina dėl darbo pasidalijimo. Antstatui taip pat priklauso visas papročių, moralės ir tradicijų korpusas, sankcionuojantis tiek faktines visuomenės formas, tiek aukštosios kultūros sritis – religiją, mokslą, filosofiją, meną ir pan., racionaliai pagrindžiančias egzistuojančią visuomenės santvarką. Pavienių faktų arba dokumentinių liudijimų apie tam tikrų įvykių atsitikimą pavidalo istoriniai duomenys – taip sakant, leksiniai istorinių dokumentų elementai – tampa suprantami, Marxo požiūriu, tik todėl, kad bazės ir antstato sąvokos įgalina juos suskirstyti į dvi istoriškai reikšmingų atsitikimų kategorijas.

Šitaip gramatiškai suklasifikavus istorinius reiškinius, tampa įmanoma taikyti sintaksinius principus, siekiant „paaiškinti", kodėl žmogiškos praktikos srityse, konceptualiai išreiškiamose šiomis dviem kategorijomis, atsiranda pakitimų. Šie sintaksiniai principai – ne kas kita, kaip *mechaninio priežastingumo* dėsniai, valdantys bazės ir virš jos iškilusio antstato santykius. Pagrindinis sintaksinis Marxo istorinės analizės sistemos principas, kuriuo visam istoriniam procesui suteikiama „prasmė" arba „reikšmė", yra tiesiog toks: nors bazės pasikeitimai nulemia antstato pasikeitimus, atvirkštinio ryšio tarp jų nėra – t.y. socialinių ir kultūrinių istorinės egzistencijos plotmių pasikeitimai nesukelia bazės pasikeitimų.

Žinoma, žmogaus išradingumas ar veiksmai gali keisti gamybos priemones. Karai, taip pat badas ir epidemijos išnaikina darbo jėgą; išradimai pakeičia technologinio paveldo prigimtį; naudojami gamtiniai ištekliai išsenka ir t.t. Bet šie sukelti gamybos priemonių

pasikeitimai nėra konkrečios visuomenės santvarkos ar oficialiai įtvirtinto kultūrinio paveldo (filosofijos, religijos, meno ir t.t.) pasikeitimų padariniai. Todėl bazės ir antstato santykis yra ne tik vienpusis, bet ir griežtai mechanicistinis. Šis santykis neturi visiškai jokių dialektinių aspektų.

Vis dėlto pagrindinės antstato formos apibūdinamos tokiomis pat kategorijomis kaip ir vertės formos Marxo prekių analizėje *Kapitale*. Jos iš viso yra keturios, jos panašiai tropologiškai apibūdinamos ir keičia viena kitą, kaip kad *Kapitale* tai numanomai daro vertės formos. Šios keturios visuomenės formos (pirmykštė komunistinė, vergovinė, feodalinė ir kapitalistinė) tad sudaro pagrindines kategorijas, į kurias reikia suskirstyti istorijos reiškinius, suvokiamus kaip diachroniškas procesas. O jų seka sudaro reikšmingo istorinio vyksmo dramos, kuriai savo istoriniuose darbuose Marxas siekė suteikti ją grindžiančią siužeto struktūrą (įgalinančią atskleisti viso proceso prasmę), veiksmus.

Čia reiktų pabrėžti, kad Marxas neįrodinėjo, esą išorinis pasaulis lemia specifinį *individualių* mentalinių procesų turinį. Kaip anksčiau panašus materialistas Hobbes'as, Marxas buvo įsitikinęs, kad individuali vaizduotė gali trykšti begale galimų pasaulio vaizdinių, visiškai nesusijusių su išoriniu pasauliu, o paprasčiausiai išreiškiančių vidinius žmogaus širdies lūkesčius. Bet jis neigė, jog tokie individualios fantazijos kūriniai gali tapti reikšmingomis visuomeninėmis jėgomis, nebent tik tiek, kiek jie dera su gamybos būdais ir juos atitinkančiais socialiniais dariniais.

Dar svarbiau yra tai, kad visuotinai pripažintų žmogaus sąmonės formų *pasikeitimai* priklauso tiktai nuo kiekvienos visuomenės formos pamatų, gamybos būdų pasikeitimų. Šie sukelia nuo jų priklausančio socialinio ir kultūrinio antstato pasikeitimus. Kai būtinybė pakeisti visuomeninę santvarką tampa akivaizdi, individualūs „grynos" sąmonės produktai tampa galimais kandidatais į viešai teisinga pripažintą grupės sąmonę. Toks buvo esminio visų istorinės raidos plotmių dėsnio pagrindas; šį dėsnį Marxas suformulavo *Dėl politinės ekonomijos kritikos* įvade maždaug pusiaukelėje tarp jo ankstyvojo filosofavimo XIX amžiaus penktajame dešimtmetyje ir mirties 1883 metais.

Visuomeninėje savo gyvenimo gamyboje žmonės sueina į tam tikrus, būtinus, nuo jų valios nepriklausomus santykius – gamybinius santykius, kurie atitinka tam tikrą jų materialių gamybos jėgų raidos pakopą. Tų gamybos santykių visuma sudaro ekonominę visuomenės struktūrą – *realiąją bazę*, ant kurios stūkso juridinis ir politinis antstatas ir kurią atitinka tam tikros visuomeninės sąmonės formos. Materialinio gyvenimo gamybos būdas *lemia* socialinį, politinį ir dvasinį gyvenimo procesą apskritai. Ne žmonių sąmonė nulemia jų būtį, bet, atvirkščiai, jų visuomeninė būtis nulemia jų sąmonę. Tam tikroje savo raidos pakopoje materialinės gamybinės jėgos ima prieštarauti esamiems gamybiniams santykiams, arba – tai yra tik juridinė to išraiška – nuosavybės santykiams, kurių viduje jos ligi tol rutuliojasi. Iš gamybinių jėgų raidos formų tie santykiai virsta pančiais. Tuomet ateina socialinės revoliucijos epocha. Ekonominiam pagrindui pasikeitus, greičiau ar lėčiau vyksta perversmas visame milžiniškame antstate. Nagrinėjant tokius perversmus, reikia visuomet skirti materialinį, su gamtos mokslų tikslumu konstatuojamą perversmą ekonominėse gamybos sąlygose nuo juridinių, politinių, religinių, meninių ar filosofinių, trumpiau: nuo ideologinių formų, kuriomis žmonės įsisąmonina tą konfliktą ir kovoja su juo. Kaip apie atskirą žmogų negalima spręsti remiantis tuo, ką jisai pats apie save mano, lygiai taip pat negalima spręsti apie tokią perversmo epochą pagal jos sąmonę. Atvirkščiai, tą sąmonę reikia aiškinti iš materialinių gyvenimo prieštaravimų, iš esančio konflikto tarp visuomeninių gamybinių jėgų ir gamybinių santykių. Nė viena visuomeninė formacija nežlunga anksčiau, negu susiformuoja visos gamybinės jėgos, kurioms ji duoda pakankamai erdvės, ir nauji, aukštesni gamybiniai santykiai niekuomet neatsiranda anksčiau, negu subręsta materialinės jų gyvavimo sąlygos pačios senosios visuomenės gelmėse. [303–304; kursyvas H. W.]

Kaip liudija ši pastraipa, anot Marxo, bazė antstatą reikšmingai priežastingai veikia *tiesiogiai*, o ne dialektiniu būdu. Socialinės transformacijos ir kultūriniai pokyčiai atsilieka nuo priežastinių jėgų, skatinančių socialines transformacijas; bet šis atsilikimas yra *inertiškas*, jį lemia žmogaus sąmonės negebėjimas esminių bazės pasikeitimų situacijose atsižadėti tikrovės suvokimo būdų, paveldėtų iš ankstesnių gamybos būdų, nes jais grįstų. Tik įtvirtinus naują gamybos būdą kaip vyraujantį konkrečioje visuomenėje, viešai pripažintos ir sąmonės, ir praktikos formos gali būti įtvirtintos naujais įstatymais, nauja valstybine santvarka, nauja religija, nauju menu ir t.t.

Būtent šis *perėjimo* iš vienos *visuotinai pripažintos sąmonės formos* į kitą *būdas yra* dialektiškas, ir tai yra vokiečių idealizmo įtakos Marxui matas. Žmogaus sąmonės ir antstato prisitaikymas prie bazės pasikeitimų sukeltų transformacijų *yra* dialektinis procesas, ir jis visiškai analogiškas tropologiniam pasikeitimui, atsirandančiam tuomet, kai pirmykštė sąmonė iš metaforiško santykio su gamta ir apskritai žmonija *iškrinta į* metoniminį šių santykių suvokimą. Iš metaforiškos į metoniminę ir sinekdochinę sąmonę – tokiomis fazėmis žmonija pereina dialektiškai keisdama būdus, kuriais sieja save su savo kontekstu (gamtiniu ir visuomeniniu), judėdama iš laukinės į pažangią civilizuotą sąmonę.

Bet būtent dėl to, kad šios sąmonės transformacijos kyla dialektiškai, pagal sąmonės veikimą tvarkančius principus, mes negalime, Marxo teigimu, apie transformacijos laikotarpį spręsti pagal jo paties savimonę – kaip kad paprastai linkę daryti istorikai, siekdami rekonstruoti epochos sąmonę jos pačios kategorijomis. Epochos sąmonė visuomet yra daugiau ar mažiau nei tai, ką grynas suvokimas, netemdomas paveldėtų įsitikinimų, kokia *turėtų būti* tikrovė, gali atskleisti apie tikrą tos epochos socialinę realybę.

Sąmonės transformacijų istorijoje teorija, Hegelio *Dvasios fenomenologija*, Marxui buvo vertinga kaip analitinio metodo modelis. Sąmonės pakopos (*visuotinai pripažintos* sąmonės formos) viena su kita yra susijusios dialektiškai, per tvirtinimą, neigimą, neigimo neigimą ir t.t.; bet šios sąmonės pakopos yra tik *fenomenaliosios* istorinės būties *formos*. Tikrąjį istorinės būties *turinį*, ją paverčiantį mokslinės analizės – t.y. nomologinės priežastinės analizės – objektu, galima rasti gamybos būduose, o fenomenaliosios formos tėra jų atšvaitai.

Savo pačių protuose žmonės save susieja su gamta ir kitais žmonėmis *dialektiškai*, bet *realiai* su gamta juos sieja, tvirtino Marxas, *mechaninio* priežastingumo modalumas. Jų pasaulio *suvokimui* tarpininkauja sąmonė, bet jų *egzistavimą* pasaulyje nulemia faktiniai santykiai, jų palaikomi su gamtiniu ir visuomeniniu pasauliu; šie faktiniai santykiai savo ruožtu yra griežtai priežastinio ir deterministinio pobūdžio. Tokia yra dažnai cituojamo Marxo aforizmo „Ne sąmonė nulemia gyvenimą, bet gyvenimas nulemia sąmonę" (*Vokiečių ideologija*, 21) prasmė.

Tad bazėje atsirandantys pasikeitimai nėra dialektinės gamybos būdų ir gamtinio pasaulio sąveikos padariniai; priešingai, gamybos būdų pasikeitimus sukelia griežti mechaniniai dėsniai. Dirvos nualinimas, gyventojų išnaikinimas, naujų technikų gamtai eksploatuoti atradimas – visi šie gamybos *priemonių* pasikeitimai atsiranda dėl pasikeitimų, paaiškinamų gamtamokslinėmis priežastinių santykių kategorijomis. Naujo prietaiso, kaip kad garo variklio, galinčio pakeisti santykius tarp technologinio paveldo ir darbo jėgos, sukūrimas suprantamas kaip proto, pasišventusio *praktiniams* uždaviniams spręsti, kūrinys; jis reiškia ne *dialektinį* procesą, bet mąstymo būdo, mechanicizmo, pritaikymą išspręsti specifinei problemai, atsirandančiai dėl poreikių padidinti produktyvumą vartojimo ar mainų labui.

Be to, bazė keičiasi griežtai mechaniškai ir vis labiau, o ne dialektiškai. Šis keitimasis veikia antstatą, sukeldamas dialektinę paveldėtų ir naujųjų visuomenės formų bei jose glūdinčių sąmonės formų, reikalingų bazėje įvykusiems pasikeitimams, sąveiką. Bet netgi šis poveikis antstatui yra *mechaninės*, o ne dialektinės prigimties. Mat, kaip Marxas teigė veikale *Dėl politinės ekonomijos kritikos*, sąmonės formos, viešai patvirtinamos atsakant į visuomenės pokyčius, sukeltus bazės pokyčių, yra *iš anksto nulemtos* šių pokyčių. Dėl to, sakė jis,

žmonija visuomet tesiima tik tokių uždavinių, kuriuos ji gali išspręsti, nes, arčiau įsižiūrėjus, visuomet pasirodo, kad pats uždavinys atsiranda tik tuomet, kada jau yra *materialinės sąlygos* jam išspręsti arba jos bent formuojasi. [304; kursyvas H.W.]

Trumpai tariant, visi viešai reikšmingi „uždaviniai" visai nėra problemos, o tik „galvosūkiai", kadangi, Marxo požiūriu, visuomet galima manyti, kad šios problemos yra išsprendžiamos, ir visuomet galima bandyti jas spręsti priemonėmis, kurias siūlo jų iškilimo laikas ir vieta. Šis procesas, kuriantis svarbiausius uždavinius, su kuriais turi susidurti žmonija įvairiose istorinio proceso pakopose, visiškai nėra dialektiškas. Ir priemonės, žmonių pasitelkiamos įvairiose istorinėse situacijose besistengiant išspręsti šiuos uždavinius, visiškai nėra „dialektiškos". „Dialektiška" yra šių visuomenės ir kultūros „formų" seka, jas sąmonė sukonstruoja, kai

imasi spręsti bazės pasikeitimų sukeltus uždavinius. Tad Marxas dialektiniu metodu analizuoja tikrąjį šių istorijoje pasirodančių socialinės ir kultūrinės egzistencijos formų turinį, kaip kad jis šiuo metodu atskleidė tikrąjį vertės formų turinį pirmajame *Kapitalo* skirsnyje.

Darbo pasidalijimo samprata tapo ašine Marxo socialinės teorijos idėja, kaip kad darbo vertės teorija tapo ašine jo ekonominių teorijų idėja. Būtent darbo pasidalijimas įstumia žmoniją į tą schizmos ir susvetimėjimo su savimi būseną, kurią istoriniai šaltiniai liudytų esant iš pažiūros *natūralią* egzistencijos būseną. Tad Marxas *Vokiečių ideologijoje* rašė: „Kartu su darbo pasidalijimu [...] yra duotas ir paskirstymas, ir būtent tiek kiekybiškai, tiek ir kokybiškai nelygus darbo ir jų gaminių paskirstymas, vadinasi, yra duota nuosavybė, kurios užuomazga ir pirmoji forma jau yra šeimoje, kur žmona ir vaikai yra vyro vergai." Toliau jis šią vergiją pavadino „pirmąja nuosavybe" ir pagal to meto politinės ekonomijos konvencijas nuosavybę apibrėžė kaip „disponavimą svetima darbo jėga". Jis baigė išvada, kad „darbo pasidalijimas ir privatinė nuosavybė yra identiški posakiai: vienu atveju apie veiklą pasakoma tas pat, kas kitu atveju pasakoma apie veiklos produktą" (28).

Iš darbo pasidalijimo Marxas taip pat kildino privačių ir viešų, individualių ir bendrų interesų skilimą visuomeniniame gyvenime. Žinoma, jis pripažino, jog pati žmogaus gyvenimo *prigimtis* sukuria šiuos skirtumus. Bendras interesas, sakė jis, egzistuoja „ne tik vaizduotėje kaip „visuotinybė", bet pirmiausia tikrovėje kaip individų, tarp kurių yra padalytas darbas, savitarpio priklausomybė". Bet vos tik darbas yra padalijamas, tvirtino jis, „kiekvienas gauna tam tikrą, išimtinę veiklos sferą, kuri jam primetama ir iš kurios jis negali ištrūkti: jis yra medžiotojas, žvejys arba piemuo, arba kritinis kritikas ir turi likti toks, jei nenori netekti pragyvenimo reikmenų" (29). Taip žmonės tampa savo paties kūrinio, tos pačios galios, kuri suteikė visai šiai padermei valdžią gamtai, vergai. Žmonija skaidosi ir atomizuojasi; o individai draskosi tarp troškimo būti tobulu žmogumi ir būtinybės funkcionuoti kaip specializuota gamybos priemonė. „Tas socialinės veiklos įsitvirtinimas" funkcionaliai skirtingose sferose buvo, Marxo įsitikinimu,

„vienas pagrindinių ligšiolinės istorijos raidos momentų" (*Ibid.*). O individualių žmonių konfliktą tarp žmogiškų siekių ir visuomenės įvestų vaidmenų bei individualių ir bendrų interesų konfliktą visuomenėje apskritai Marxas laikė valstybės kūrimosi varomąja jėga. Tad, sakė jis, kadangi valstybė visuomet „remiasi kiekviename šeimos ar genties konglomerate esančiais saitais, [...] o ypač [...] darbo pasidalijimo jau nulemtų klasių interesais, klasių, kurios kiekvienoje tokioje žmonių visumoje viena nuo kitos atsiskiria ir kurių viena viešpatauja visoms kitoms" (28), tam tikra valstybės forma iš tikrųjų yra *specifinių* specifinės klasės interesų išraiška, save pateikianti kaip *aiškią bendrų* visos žmonijos interesų išraišką.

Tai todėl galiausiai kiekvienas tariamas pripažintas „bendras interesas" visuomet ir valdančiųjų, ir pajungtųjų klasių yra patiriamas kaip kažkas išorinis, anapusinis, svetimas žmonėms – svetimas, bet palaimingas valdančiosioms klasėms (nes tai įtvirtina jų valdžios ir privilegijų „natūralumą"), svetimas, bet pragaištingas pavaldžių klasių atveju (nes tai gniuždo jų impulsą galutinai įgyvendinti jų individualius ir klasinius interesus). „Kaip tik todėl, kad individai siekia *tik* savo atskiro intereso, kuris jiems nesutampa su jų bendruoju interesu, [...] pastarasis pasireiškia kaip jiems „svetimas", nuo jų „nepriklausomas", vėl kaip atskiras ir savotiškas „visuotinis interesas" (29). Antra vertus, „*praktinė* kova šių atskirų interesų, kurie *iš tikrųjų* visada yra priešpriešiniai bendriems ir iliuziškai bendriems interesams, padaro būtiną pasireiškiančio kaip valstybė iliuzinio „visuotinio" intereso *praktinį* įsikišimą ir atskirų interesų pažabojimą" (*Ibid.*). Tad „socialinė jėga, t.y. pagausinta gamybinė jėga, atsirandanti dėl darbo pasidalijimo nulemtos bendros įvairių individų veiklos, atrodo šiems individams, – nes pati bendra veikla atsiranda ne laisva valia, o gaivališkai, – ne kaip jų pačių suvienyta jėga, bet kaip kažkokia svetima, už jų stovinti valdžia", kaip abstrakti jėga, „gyvenanti" juose, o ne kaip tai, kas ji iš tikrųjų yra, jų *pačių jėga*, objektyvizuota, sudaiktinta ir paversta bendru tikslu.

Šis sudaiktinimas sukuria „siaubą", patirtą žmogaus kiekvieną ankstesnį kartą bandant suprasti istoriją. Kadangi visuomeninė jėga suvokiama kaip natūrali jėga, „apie kurios atsiradimą ir raidą jie

nieko nežino, ir kuriai dėl to jie negali viešpatauti, – priešingai, pastaroji dabar pereina eilę savo fazių ir raidos pakopų, kurios ne tik nepriklauso nuo žmonių valios ir elgesio, bet, atvirkščiai, diriguoja šiai valiai ir šiam elgesiui", žmogus yra labiau linkęs įsivaizduoti save kaip istorijos auką, o ne jos valdytoją. Taip atsiranda visos *deterministinės* istorijos *teorijos*, redukuojančios žmogų į už jį didesnių jėgų tarno padėtį ir taip prisidedančios prie *daugumos* žmonių sumenkinimo, o kartu pateisinančios *keleto* iškėlimą: teologinis šv. Augustino determinizmas, metafizinis Hegelio determinizmas, konservatyvus Burke'o determinizmas, vulgarus britų politinės ekonomijos materializmo determinizmas ir netgi iš principo sociologinis Tocqueville'io determinizmas. Iš čia kyla ir visi naivūs geranoriškų humanitarų, humanistų, estetų, romantikų ir utopinių socialistų, teigiančių asmeninės valios laisvę ir žmogaus sugebėjimą pakeisti pasaulį pakeičiant jautrumą, kuriuo jis jį suvokia, maištai.

Tačiau nė viena iš šių istorinio proceso sampratų neužčiuopia esminės tiesos: pati socialinė tvarka yra *tuo pat metu* ir neišvengiama, ir trumpalaikė, ir varžanti, ir išvaduojanti galia. Nė viena iš jų, trumpai tariant, nesuprato visuomenės dinamikos ir viso istorijos raidos modelio. Vienas kaip nereikšmingą pašalina žmonijos laisvę nuo pat pradžių ją valdančios gyvenimo būtinybės akivaizdoje ir reikalauja griežto individualių interesų pajungimo grupei; kitas vien tik dejuoja dėl šios būtinybės ir slepiasi vaikiškose svajonėse apie laisvę, kurią bus įmanoma įgyvendinti tik tada, kai bus suardyta žmonių visuomenė, ir jeigu ji bus suardyta.

§ Istorijos „semantika"

Marxas, priešingai, skelbėsi mechanicistiniame bazės ir antstato santykyje atradęs konceptualią dinamiško istorijos mokslo bazę ir instrumentą *pereinamosios* istorijos fazės rezultatui numatyti. „Dialektinis materializmas" (Hegelio logikos ir Feuerbacho įsitikinimo, kad bet koks pažinimas turi prasidėti nuo jutiminės patirties, derinys) – Marxo „naujasis mokslas" – moksliškai pagrindžia įsitikinimą, jog „visuomeninis" gyvenimas, toks, koks žinomas kiekvienoje

istorijos fazėje nuo pirmykščių laikų, *turi išnykti*. Be to, buržuazinę visuomenę, antstatinę kapitalistinio gamybos priemonių organizavimo būdo formą, jis ir laiko paskutine faze ir joje mato visuomeninį gyvenimą griaunančių veiksmų. Visa ankstesnė istorija yra klasių kovos istorija, kaip skelbia *Komunistų partijos manifestas*, o „buržuaziniai gamybiniai santykiai – tai paskutinė antagonistinė visuomeninio gamybos proceso forma. [...] Tačiau buržuazinės visuomenės gelmėse gamybinės jėgos drauge sukuria materialines sąlygas šiam antagonizmui išspręsti. Todėl šia visuomenės formacija pasibaigia žmonių visuomenės priešistorė" (*Dėl politinės ekonomijos kritikos*, 304–305).

Šio transformacijos proceso, peržengiančio pačią visuomenę, dinamika aiškiausiai yra išdėstyta *Komunistų partijos manifeste* (1848). *Motyvų gramatikoje* Kenethas Burke'as analizavo *Komunistų partijos manifestą* „dramos" kategorijomis, pabrėždamas laipsnį, kuriuo Marxo šiame darbe pateikiamos istorijos „scenos" elementas aiškina „veikėjus, veiksmus ir veiksnius", atrodančius kaip bendra istorinio proceso medžiaga. Burke'o požiūriu, šis „scenos" iškėlimas virš „veikėjo" atskleidžia Marxo esmiškai *materialistinę* istorijos sampratą, parodo jį esant filosofą deterministą, sekantį Hobbes'o tradicija, ir atskiria jį nuo tikrai dialektinių mąstytojų, tokių kaip Hegelis, kurio nuomone, suprantant tikrą istorijos reikšmę „veiksnys" ir „tikslas" yra svarbesni.

Tokia Burke'o analizė yra pakankama, bet ji užtemdo mastą, kuriuo *Komunistų partijos manifeste* ir kitur Marxo mintis vienu metu juda dviem lygmenimis, laikydamasi mechanicistinės ir organicistinės tikrovės sampratų ir naudodama du skirtingus kalbinius protokolus – ir metoniminį, ir sinekdochinį. Istoriniam procesui Marxas taip pat vienu metu suteikė ir du siužetus, tragišką ir komišką, bet pirmąjį paversdamas antrojo *faze* ir taip leisdamas sau pretenduoti į „realisto" titulą, o sykiu palaikydamas svajonę apie utopinį žmogaus susitaikymą su žmogumi *anapus* socialinio būvio. Tragiškos situacijos, vyravusios istorijoje nuo tada, kai žmogus dėl darbo pasidalijimo įpuolė į visuomenę, sumenkinimas Marxo mintyje sudarė mokslinį radikalios politinės pozicijos, kurią jis skelbėsi išvedęs iš savo istorijos studijų, pagrindimą.

Trumpa istorijos teorijos, išdėstytos pirmoje *Komunistų partijos manifesto* dalyje, analizė pailiustruos, ką turėjau omeny, anksčiau apibūdindamas Marxo istorijos supratimą.

Komunistų partijos manifestas prasideda specifinės *visų* ankstesnių istorijos periodų prigimties apibūdinimu: „Visų ligšiolinių visuomenių istorija buvo klasių kovos istorija." Įvairios ankstesnių visuomenių klasės „visada buvo viena kitai priešiškos" ir „be paliovos tarp savęs čia užmaskuotai, čia atvirai kovojo" (*Komunistų partijos manifestas*, 64). Ši nepertraukiama kova, įrodinėjo Marxas, kaskart baigdavosi esminiu revoliuciniu visos visuomenės tvarkos pakeitimu. Bet dėl šių pertvarkymų nenusistovėdavo taika; kiekvienas iš jų tik „iškėlė naujas klases, naujas engimo sąlygas ir naujas kovos formas vietoj senųjų" (64). Nepaisant to, šis procesas baigėsi „klasių antagonizmų supaprastėjimu". Visuomenė vis labiau skilo į dvi stovyklas, į dvi dideles, viena kitai priešingas klases – buržuaziją ir proletariatą.

Esminis struktūrinis santykis istorijoje yra *antagonizmas*, bet santykis tarp raidos proceso *fazių* yra *dialektinis*. Tad Marxas apie klasių mainymąsi sakė:

Iš viduramžių baudžiauninkų kilo [*hervorspringen*] laisvieji pirmųjų miestų gyventojai; iš šito *miestiečių luomo* susiformavo [*entwickelten*] pirmieji buržuazijos elementai. [*Ibid.*; kursyvas H.W.]

Raidos vaizdiniai yra organicistiniai; santykių būdas – sinekdochinis. Tačiau skirtingų bazės evoliucijos *fazių* santykių modalumas apibūdinamas kitokia kalba:

Feodalinė [...] pramonės organizacija jau nebegalėjo patenkinti paklausos, kuri didėjo drauge su naujomis rinkomis. Jos *vietą užėmė* [*antreten*] manufaktūra. Cechų meistrus *išstūmė* [*verdrängt*] pramonės vidurinysis luomas; darbo pasidalijimas tarp įvairių korporacijų *išnyko*, užleisdamas vietą darbo pasidalijimui atskiros dirbtuvės viduje. [65; kursyvas H. W.]

Čia vaizdiniai mechanicistiniai, dalių santykis metoniminis, o tolesnės visuomenės transformacijos sąlygos aprašomos iš esmės mechaninio priežastingumo kalba:

Bet rinkos *vis plėtėsi* [*immer wuchsen*], paklausa *vis didėjo* [*immer steigt*]. Ir manufaktūra jau nebegalėjo jos patenkinti. [...] Manufaktūros *vietą užėmė*

[*antreten*] šiuolaikinė stambioji pramonė, į pramonės viduriniojo luomo vietą stojo pramonininkai milijonieriai, ištisų pramonės armijų vadovai, šių laikų buržua. [*Ibid.*; kursyvas H.W.]

Ir šią savo esė įžangą, istorinio lauko elementų nužymėjimą ir jų klasifikavimą pagal jų istorines *funkcijas*, Marxas baigė šitaip:

Taigi matome, jog šių laikų buržuazija pati yra ilgos raidos, daugelio gamybos ir mainų būdo perversmų padarinys. [66]

Tada šių laikų buržuazijos raidą jis nusakė pavaizduodamas ją kaip visuomeninės santvarkos formą, savyje brandinančią susinaikinimo ir pasikeitimo sėklas. Jis ironiškai aprašė būdus, kuriais tuometinė vidurinioji klasė, vaikydamasi pelno, veiksmingai apverčia, iškvailina ir nualina savo pačios ideologinius išteklius, savo pačios labiausiai aukštinamus *sąmoningus* įsitikinimus ir prisirišimus. Ši raida, įrodinėjo jis, ne tik „panaikino visus feodalinius, patriarchalinius, idiliškus santykius" ir „lediniame savanaudiško išskaičiavimo vandenyje paskandino šventąjį religinės ekstazės, riteriško entuziazmo, miesčioniško sentimentalumo virpulį", bet taip pat „žmogaus asmens orumą pavertė mainomąja verte", o „religinėmis ir politinėmis iliuzijomis pridengtą išnaudojimą ji pakeitė atviru, begėdišku, tiesioginiu, beatodairišku išnaudojimu" (67). Trumpai tariant, buržuazija sukuria situaciją, kurioje žmogus pagaliau turi aiškiai ir tiksliai įvertinti savo tūkstantmetės egzistencijos „visuomenėje" padėtį. Taip ji sukuria sąmonės formą, kurioje gali išsirutulioti „realizmas" tikros socialinės santvarkos prigimties atžvilgiu, realizmas, toks pat galingas ir gebantis pakeisti pačią „tikrovę", kaip ir tas, kuris leido sukurti šiuolaikinį mokslą materialiam pasauliui eksploatuoti.

Buržuazinė visuomenė, Marxo nuomone, ironiška tuo, kad ji negali egzistuoti „tolydžio nedarydama gamybos įrankių perversmų, vadinasi, nerevoliucindama gamybinių santykių, o kartu ir visų visuomeninių santykių" (68). Šį revoliucinį impulsą įkvepia „reikalas nuolat plėsti rinką" (*Ibid.*). Buržuazijos iškilimą ir raidą Marxas aprašo kaip iš tiesų herojiškus, iš tiesų prometėjiškus laimėjimus, bet dabartinė jos būklė yra vidinio prieštaravimo būklė: poreikis nuolat plėsti rinkas verčia buržuaziją sukilti prieš „nuo-

savybės santykius, kurie yra buržuazijos egzistavimo ir jos viešpatavimo sąlyga" (74). Dėl šios paradoksalios būklės kyla „krizės", periodiškai prasiveržiančios labiausiai išsivysčiusiose kapitalistinėse ekonominėse sistemose.

Vidinis buržuazinio gyvenimo prieštaravimas sukelia „epidemijas", ypač vieną epidemiją, kuri „ankstesnėse epochose būtų atrodžiusi nesąmonė, – perprodukcijos epidemiją" (74). Ir ironiška, kad gydymas, buržuazijos taikomas šioms epidemijoms, paskatina dar aštresnius jų proveržius ateityje:

> Kaip buržuazija įveikia krizes? Viena, priverstinai sunaikindama daug gamybinių jėgų; antra, užkariaudama naujas rinkas ir geriau panaudodama senąsias. Tad kaip? Taip, kad ji parengia dar labiau visa apimančias ir niokojančias krizes ir sumažina priemones nuo krizių apsisaugoti. [75]

Rezultatas toks, kad tas pats ginklas, kuriuo buržuazija „nuvertė" senesnę feodalinę santvarką, „atsigręžė prieš pačią buržuaziją" (*Ibid.*). Bet veiksnys, susikurtas pačios buržuazijos, veiksnys, sugriaunantis ją pačią, nekyla *ex nihilo* kaip *koks nors mechaniškai* jos aplinkoje *veikiančio dėsnio* rezultatas, taip, kaip sukuriamos naujos gamybos sistemos. Veiksnį, sugriaunantį buržuaziją, sukurs visų klasių susvetimėjusieji, kurie išnaudotojiškais pačių veikliausių buržuazijos klasės atstovų veiksmais buvo sumenkinti iki tik „prekių" padėties – t.y. iki visiškai nežmogiškos ar gamtinės padėties. Ši nauja radikaliai susvetimėjusiųjų, kapitalistinės sistemos „atmatų" klasė yra proletariatas, „sutelktas iš visų gyventojų klasių".

Proletariato kilmę tad galima įsivaizduoti įvairiausiai. Iš pradžių jis yra visiškai išsisklaidęs, net nesuvokia savo „atmatų" statuso. Tačiau raidos procesas šias atmatas paverčia auksu; iš šios žemės nelaimėlių sumodeliuojama priemonė žmonėms išsivaduoti.

Buržuazijos istorijai Marxas suteikė tragedijos siužetą, o proletariato istorijai skiriami platesni komedijos metmenys, tos komedijos atomazga yra visų klasių suardymas ir žmonijos pavertimas organine visuma. Nenuostabu, kad Marxas šią komediją pateikė kaip keturių aktų dramą, atitinkančią klasikinės dramos pakopas: *pathos, agon, sparagmos* ir *anagnorisis.*

Dramos veiksmas plėtojamas kovojant su buržuazija, bet pirmame akte „kovoja atskiri darbininkai", kurių „masės yra susiskaldžiusios" ir kurie net nežino savo tikrojo priešo – buržuazijos, dėl to kovoja su „savo priešų priešais – absoliutinės monarchijos likučiais" (79). Šioje pakopoje darbininkų sąmonė tėra „nuotaika" (*pathos*). Proletariatas paprasčiausiai egzistuoja savyje, ne sau ir ne kitų sąmonėje. Tačiau plėtojantis pramonei „proletariatas ne tiktai gausėja; jis suburiamas į dideles mases, jo jėga auga, ir jis ją vis labiau jaučia". Darbininkai ima „sudarinėti koalicijas prieš buržuaziją" ir įtraukia savo išnaudotojus į atvirą kovą, galvodami apie savus interesus (*Ibid.*). Ši kova suvienija darbininkus į politines partijas, kovai politinėje arenoje organizuotas grupes. Tai – agoniškoji pakopa; čia proletariatas egzistuoja sąmoningoje buržuazijos *opozicijoje*. Jis egzistuoja sau ir todėl gyvena pasaulyje, kurį žino esant suskilusį ir kuriame brutalią jėgą pripažįsta esant priemonę siekti vienintelio įsivaizduojamo masių tikslo – pagerinti savo pačių materialinę padėtį *pasipriešinant* kitų keliamai grėsmei (*Ibid.*).

Šis „proletarų organizavimasis į klasę, o kartu ir į politinę partiją", nuolat „ardomas pačių darbininkų savitarpio konkurencijos". Tad po agoniškosios stadijos eina *sparagmos*, proletariato susiskaidymas į keletą dalių. Tačiau šis subyrėjimas yra būtinas (kalbant Hegelio terminais), idant proletariatas įsisąmonintų savo potencialią vienybę. Proletariato organizacija, sakė Marxas, „nuolat vėl atgimsta, tampa vis stipresnė, tvirtesnė, galingesnė" (82). Šį nuolatinį proletariato atgimimą iš susiskaldymo būsenos, kurion jis įpuola dėl savo *agono*, paremia skilimai, atsirandantys pačioje buržuazijoje.

Buržuazija, sukurta iš senesnės aristokratinės santvarkos likučių ir jos pačios elementų, tapusių jai priešiškais, kovodama su savo priešais retkarčiais būna priversta šauktis proletariato pagalbos. Todėl imama politiškai šviesti proletariatą. Tie aristokratijos ir buržuazijos elementai, kurie tampa stipresnių buržuazinės santvarkos elementų aukomis, nusileidžia į proletariato padėtį, susivienija su juo, jo reikalą paverčia savu ir „atneša proletariatui švietimo ir pažangos elementų" (*Ibid.*). Tad proletariatas pamažu virsta ne tik visų klasių atmatų sankaupa, bet ir klase, *žinančia save* esant

šią sankaupą ir taip savo siekiais tampančią kosmopolitiška ir beklase. Jis tampa klase ne tik savyje ir sau, bet savyje ir sau vienu metu, ir todėl jis yra tikrai revoliucinė klasė – klasė, išsprendžianti „istorijos mįslę". Šį virtimo procesą Marxas aprašė taip:

> Pagaliau tais laikotarpiais, kai klasių kova artėja prie atomazgos, irimo procesas viešpataujančioje klasėje, visoje senojoje visuomenėje tampa toks audringas, toks smarkus, jog nedidelė viešpataujančiosios klasės dalis išsižada jos ir prisideda prie revoliucinės klasės, prie tos klasės, kuriai priklauso ateitis. Štai kodėl, kaip anksčiau dalis bajorijos perėjo į buržuazijos pusę, taip dabar dalis buržuazijos pereina į proletariato pusę, būtent – dalis buržua ideologų, kurie yra išsiugdę teorinę visos istorijos raidos sampratą. [83–84]

O šio sąmonės augimo ir kitimo rezultatas – tai, jog proletariatas tampa vienintele „tikrai revoliucinga klase", antklase, klasių klase, todėl visos „kitos klasės smunka ir nyksta stambiajai pramonei plėtojantis, o proletariatas yra specifinis ir esminis jos pačios padarinys" (*Ibid.)*. „Specifinę ir esminę" šios revoliucinės klasės prigimtį, anot Marxo, atskleis tai, jog proletariatas užims tokią vietą visuomenėje ir istorijoje, kad jis nebegalės sustiprinti jau išsikovotos savo gyvenimo padėties primesdamas visai visuomenei sąlygas, garantuojančias jų pasisavinimo būdą" (85).

> Proletarai gali išsikovoti visuomenines gamybines jėgas tik panaikindami dabartinį savąjį pasisavinimo būdą ir drauge visą dabartinį pasisavinimo būdą. [85]

Taip yra dėl to, kad proletariatas (ironiškai) „neturi nieko savo, ką jiems reikėtų saugoti, jie turi suardyti visa, kas lig šiol saugojo ir garantavo privatinę nuosavybę" (*Ibid.*). O kai proletariatas taps savimi, tai bus komunizmas, tokia visuomenės būsena, kurioje „laisva kiekvieno raida yra laisvos visų raidos sąlyga" (*Ibid.*).

Akivaizdu, kad aprašydamas keturgubą proletariato judėjimą, Marxas *istoriškai aprašo* ne tikras pakopas, *jau* įveiktas proletariato, bet pakopas, kurias, jo nuomone, jis dar *turi* įveikti, jeigu *turi išsipildyti* tokia visuomenė, kokią jis įsivaizdavo kaip visos istorinės raidos rezultatą. Dėl kokių priežasčių, išskyrus akivaizdžiai poleminius esė tikslus, šias keturias pakopas Marxas apibūdino būtent taip?

Tai, ką aš išdėsčiau ankstesnėse pastraipose, yra užuomazginė visų reikšmingų istorijos procesų siužeto struktūra, nusakyta terminais, įgalinančiais Marxą postuluoti galutinę proletariato raidos stadiją kaip sinekdochišką dalių susivienijimą į visumą. Analizė atlikta metonimijos būdu – t.y. akivaizdžiai mechanicistine, priežastine kalba. Bet taip aprašoma iš pradžių metaforiškai nusakyta būsena per metonimiškai aprašomą pakopą virsta sinekdochinio dalių susivienijimo į visumą būsena. Marxo istorijos rašymo pozicija – mąstytojo, sąmoningai atsidavusio metoniminėms strategijoms, atsitikimų lauką griežta deterministine kalba redukuojančioms į mechanicistinių priežastinių veiksnių, sukeliančių pasikeitimus, matricą. Tačiau socialinės santvarkos jis nelaikė visiškai nulemta priežastinių jėgų, nes nemanė, jog šis būdas tinkamas jos vidinių struktūrinių savybių dinamikai suprasti. Nors visos visuomeninės santvarkos bendra konfigūracija nulemta mechaniškai bazėje (gamybos priemonėse) veikiančių jėgų, vidinei antstato dinamikai suprasti reikalingi sinekdochiniai santykiai, o komunizmas, Marxo nuomone, buvo ne kas kita, kaip visuomeninė santvarka, suvokiama kaip tobula sinekdochinė integracija.

Struktūriniai Marxo istorinės analizės metodo ir jo prekių analizės (pirmajame *Kapitalo* skirsnyje) metodo panašumai turėtų būti akivaizdūs. Istorinis dokumentas padalijamas į matomą ir paslėptą prasmės lygmenis, susijusius tarpusavyje kaip fenomenali forma su turiniu. Istorijos turinys keičiasi augdamas – t.y. kokybiškai – keičiantis gamybos priemonėms sukeliami gamybos būdų pakitimai. Bet gamybos būdai – priežastinis veiksnys, lemiantis antstate atsirandančias transformacijas – visų pokyčių metu yra viršesni. Įvairūs būdai, kuriais žmonės santykiauja su gamtiniu pasauliu, stengdamiesi patenkinti savo padermės poreikius, lemia formas, kurias turi įgyti jų visuomeniniai santykiai. Fundamentalūs gamybinių priemonių pakeitimai, tokie kaip perėjimas iš pirmykštės bendruomenės į vergų darbą išnaudojančią agrarinę sistemą arba iš pastarosios – į feodalinę darbo jėgos organizaciją, iš šios – į modernųjį komercinį kapitalizmą, pateikia kriterijus įvairius istorinės dramos „veiksmus" aprašyti tokius, kokie jie atrodo iš makrokos-

minio konceptualizacijos lygmens. Kelias, kurio laikosi sąmonė, reaguodama į šiuos fundamentalius gamybinių būdų pasikeitimus, veda nuo metaforiškos per metoniminę ir sinekdochinę sąmones į ironišką suvokimą, jog esmiškai paradoksalios visuomenės santvarkos, gimdančios vargą šalia gausos, karą, kai galima taika, nepriteklius (materialius ir psichinius) šalia pertekliaus, prigimtis yra esmiškai paradoksali. Taip ironiškai įsisąmoninus šiuolaikinių žmonių būseną, parengiamas pagrindas žmogiškai sąmonei pereiti į naują ir aukštesnę (nes sąmoningesnę) metaforiškos žmogaus vienybės su gamta, su kitais žmonėmis, su savimi būseną – sąmonės būseną, kai komunizmas žmonėms tampa realistine galimybe kitoje jų raidos pakopoje.

Trumpai tariant, ironiška būsena, kurioje pasijaučia esą šiuolaikiniai žmonės, panaši į būseną, kuri tampa įmanoma, Marxo požiūriu, kai aukso fetišizmas atpažįstamas kaip tai, kas jis iš tikrųjų yra, kaip jį galiausiai atskleidžia pirmame *Kapitalo* skirsnyje atlikta analizė. Dialektinė vertės formų analizė įmanoma dėl to, kad Marxas, remdamasis tikėjimu darbo vertės teorija, formą skyrė nuo turinio. Taip pat ir dialektinė istorinio proceso formų analizė yra įmanoma, nes Marxas, remdamasis savo tikėjimu bazės kaip istoriškai reikšmingo pokyčių veiksnio pirmenybe, skyrė istorijos formą ir turinį. Dialektinė analizė sukuria formaliąją argumentaciją jo unikaliam tikrosios istorijos prasmės aiškinimui apginti ir pagrindžia istoriniam procesui suteiktą siužetą, *Komunistų partijos manifeste* pateikiamą kaip istorijos apskritai formos vaizdą.

Bet istorijos dramoje, kaip ją iš tiesų suvokė Marxas, įvairiuose veiksmuose dominuoja skirtingi aktoriai: pirmame – šeimininkas ir vergas, antrame – bajoras ir baudžiauninkas, toliau – buržuazija ir proletariatas. Bet proletariatui suteikiamas toks vaidmuo ir būtis, kad jis tampa tikru visos dramos protagonistu, kaip tai, kuo siekė tapti visas istorinis procesas nuo pat pradžios. Marxas apibūdino proletariatą taip, jog akivaizdu, anot jo, kad būtent jis yra ta žmonijos visuma, kuria istorijos proceso metu (nesėkmingai) siekė tapti įvairios žmonijos dalys įvairiais savo įsikūnijimais. O suteikęs proletariatui išskirtinę vietą, Marxas buvo priverstas pačiai buržuazijai duoti išskirtinį vaidmenį istorinėje dramoje.

Marxo istorijos siužete buržuazija tampa tragišku herojumi, kurio pralaimėjimas leidžia proletariatui įsisąmoninti savo unikalią komišką paskirtį pasaulio istorijoje. Tai reiškia, jog dėl to, kad proletariatas yra ne tik buržuazijos iškilimo ir nuopuolio auka, bet ir stebėtojas, visam istoriniam procesui galima suteikti komišką pabaigą, iš anksto jam skirtą tikslą. Lygiai kaip *Kapitale* vertės formos aiškinamos siekiant pagrįsti darbo vertės teoriją, taip *Komunistų partijos manifeste* visuomenės formos aiškinamos siekiant pagrįsti neišvengiamą proletariato triumfą tiek visuomenės, tiek pačios istorijos atžvilgiu. Štai kas slypi už to, kad Marxas tai, kas sutartinai buvo vadinama „istorija", pažemino į „priešistorės" statusą. Tikroji žmogaus istorija, prognozavo jis, prasidės tik proletariatui triumfavus prieš jo buržuazinius engėjus, suirus klasiniams skirtumams, sunaikinus valstybę ir sukūrus socializmą – mainų sistemą, grįstą darbo vertės teorija.

§ Konkrečių istorinių įvykių analizė Marxo metodu

Iki šiol analizavau *Vokiečių ideologijos, Komunistų partijos manifesto* ir *Kapitalo* dalis, tikėdamasis nustatyti pagrindines Marxo analitinio metodo struktūras. Taip analizuodamas jo mintį, pabrėžiau tropologinę to, kas paprastai laikoma „dialektiniu metodu", prigimtį. Kad ir ką Marxas imtųsi analizuoti, teigiau aš, – visuomenės evoliucijos pakopas, vertės formas ar paties socializmo formas, tiriamą reiškinį jis buvo linkęs suskaldyti į keturias kategorijas arba klases, atitinkančias metaforos, metonimijos, sinekdochos ir ironijos tropus. Dar vienas pavyzdys – *Komunistų partijos manifesto* pabaigoje klasifikuodamas skirtingas socialistinės sąmonės formas, jis kalba apie keturis pagrindinius tipus: reakcinį, konservatyvųjį (arba buržuazinį), utopinį ir (savo paties „mokslinį") komunistinį. Socialistinė sąmonė evoliucionuoja nuo pradinio metaforiško (reakcinio) tipo per metoniminę (buržuazinę) ir sinekdochinę (utopinę) atmainas, kol susiformuoja mokslinis (jo paties) socialistinės sąmonės tipas, įgalinantis visas ankstesnes formas nustatyti esant fragmentiškas, nebaigtas ar ydingas. Tad, sakė Marxas, kol utopi-

niai socialistai vis dar „stengiasi sušvelninti klasių kovą ir sutaikyti priešybes", komunistai „kovoja dėl *artimiausių* darbininkų klasės tikslų ir interesų [...] [ir] visur remia *kiekvieną* revoliucinį judėjimą, nukreiptą prieš esamą visuomeninę ir politinę santvarką" (*Komunistų partijos manifestas*, 137). Ši pastraipa liudija, kad net 1848 metų entuziazmo veikiamas Marxas neturėjo jokių iliuzijų, jog proletariato revoliucija galėjo būti įvykdyta *tuo metu*.

Komunistai „ironiškai" prisijungdavo prie kiekvieno judėjimo tam, kad paspartintų *galutinę* proletariato pergalę. Ši ironiška laikysena ne vien tik buržuazijos, bet ir prieš ją nukreiptų revoliucinių judėjimų atžvilgiu saugojo Marxą nuo bet kokios iliuzijos, jog atėjo galutinės pergalės *metas*. *Komunistų partijos manifestas*, šaukdamas proletariatą griebtis ginklų, pats yra ironiškas dokumentas, nes jį kurdamas pats Marxas neturėjo daug vilčių, kad jo entuziastingai skelbiama revoliucija bus užbaigta. Marxas žinojo, jog revoliucijos neįmanoma užbaigti, kadangi jis žinojo Europos proletariatą dar nepasiekus sinekdochinės sąmonės pakopos, reikalingos jo numatytiems tikslams. Iš tiesų *Šventojoje šeimoje* (1845) komunizmą Marxas apibrėžė kaip „*tikrą privatinės nuosavybės, žmogaus susvetimėjimo su savimi* panaikinimą ir tad realų *žmogiškos prigimties įgijimą*, per žmogų ir žmogui. Tad jis reiškia žmogaus, kaip visuomeninės, t.y. tikrai žmogiškos būtybės, grįžimą į save; visišką ir sąmoningą sugrįžimą, įsisavinantį visą ankstesnės raidos turtingumą" (243–244; kursyvas H.W.). Visuma įsisavina ir vienybe paverčia dalių sumą. Kad toks įsisavinimas ir pavertimas buvo vargu ar galimi 1848 metų neramumų metu, liudijo, kad tais metais pats Marxas komunistinę sąmonę apibūdino kaip numatančią vien tik *ribotus* tikslus. Vėliau tai rodė jo knygoje *Klasių kova Prancūzijoje 1849–1850 metais* atlikta analizė, 1850 metais rašyta prieš jo akis besirutuliuojančius įvykius komentuojančių straipsnių serija.

Marxo *Pilietinio karo Prancūzijoje* (1871) įvade 1891 metais Engelsas atkreipė dėmesį į Marxo talentą „aiškiai suvokti stambių istorinių įvykių pobūdį, reikšmę ir būtinas pasekmes tuo metu, kai šie įvykiai dar tiktai vyksta prieš mūsų akis arba yra ką tik įvykę" (349). Rašydamas *Klasių kovą Prancūzijoje* 1848 metų revoliucinį judėjimą Marxas apibūdino kaip „tragikomediją", palankią

proletariato interesams tik tiek, kiek jis sukėlė „vieningą stiprią kontrrevoliuciją" ir tokiu būdu sukūrė „priešininką, su kuriuo kovodama perversmo partija tik ir galėjo subręsti į tikrai revoliucinę partiją" (281). Trumpai tariant, revoliucija buvo pavaizduota vien tik kaip priemonė, reikalinga paties proletariato sąmonei išugdyti neigimo, pasipriešinimo ar prieštaravimo keliu. Tik kontrrevoliucinės partijos susikūrimas leido revoliucinei partijai save apibūdinti – tiek savo panašumų su kontrrevoliucine partija, tiek skirtumų nuo jos požiūriu.

Iš tiesų Marxas įrodinėjo, kad proletariato sąmonės prigimtis ir jo tikroji istorinė situacija *reikalavo* pralaimėti. Mat kadangi:

> Proletarai teisėtai laikė save vasario laimėtojais. [...] Jie turėjo būti gatvėje nugalėti, turėjo būti jiems parodyta, kad jie pasmerkti pralaimėti, kad jie kovoja ne *bendrai* su buržuazija, bet *prieš* ją. [...] Proletariato reikalavimus buržuazija turėjo atremti su ginklu rankose. Ir tikrasis buržuazinės respublikos lopšys yra ne *vasario pergalė*, o *birželio pralaimėjimas*. [*Klasių kova Prancūzijoje 1848–1850 metais*, 123]

Būdas, kuriuo birželio įvykiai atskleidžiami kaip tikrasis buržuazinės respublikos gimtadienis ir kaip „tikrojo" jos priešo proletariato, kartu su ja vasarį kovojusio, kad nuverstų Luji Pilypą, pralaimėjimas, gerokai primena *Kapitale* pateikiamą dialektinę piniginės vertės formos analizę. Kitaip sakant, tai kartu ir redukcija, ir paaiškinimas redukcijos būdu. Netikras lygiavertiškumas, teigiamas aiškiai metaforiška forma „revoliucija = vasario sukilimas", pataisomas ironišku paneigimu „revoliucija = buržuazijos triumfas". Tad, sakė Marxas,

> *Vasario revoliucija* buvo *graži* revoliucija, visuotinės simpatijos revoliucija, nes prieštaravimai, aiškiai pasireiškę joje prieš karaliaus valdžią, dar snaudė greta vienas kito ramiai, *neišsiplėtoję*, nes socialinė kova, sudariusi jos foną, tik iliuziškai teegzistavo, teegzistavo fraze, žodžiu. [125]

Priešingai,

> *Birželio revoliucija* yra *bjauri* revoliucija, atstumianti revoliucija, nes į frazės vietą atsistojo veiksmas, nes respublika atidengė paties slibino galvą, numušdama nuo jo jį dengusią ir slėpusią karūną. [*Ibid.*]

Tad tikroji birželio sukilimo laimėtoja buvo buržuazija, kurios savikliova po triumfo Paryžiuje išaugo visoje Europoje. Todėl, įrodinėjo Marxas, buržuazijos triumfas 1848 metų birželį padėjo pačios buržuazijos nuvertimo pamatus, nes jis atskleidė ją esant tą, kas ji buvo – pabaisą. Jos monstriškas būdas išryškėjo prieštaravimuose, glūdinčiuose naujojoje Steigiamojo nacionalinio susirinkimo sudarytoje konstitucijoje.

„Didžiausias šios konstitucijos prieštaravimas", anot Marxo, buvo būdas, kuriuo ji politinę valdžią padalijo įvairioms Prancūzijos klasėms.

Visuotine rinkimų teise ji atiduoda politinę valdžią toms klasėms, kurių socialinę vergiją ji turi įamžinti – proletariatui, valstiečiams ir smulkiajai buržuazijai. O iš tos klasės, kurios senąją socialinę valdžią ji sankcionuoja, – buržuazijos – ji atima politines tos valdžios garantijas. Ji įspraudžia politinį buržuazijos viešpatavimą į demokratinius rėmus, kurie kiekvienu momentu veda į buržuazijai priešiškų klasių pergalę ir gresia patiems buržuazinės santvarkos pagrindams. Iš vienų jie reikalauja, kad nuo politinio išsivadavimo jie neitų pirmyn į socialinį, iš kitų – kad jie nuo socialinės restauracijos neitų atgal į politinę. [134]

Tokioje prieštaringoje situacijoje tik tokia visiška menkystė kaip Luji Bonapartas tegalėjo patraukti plačius Prancūzijos elektorato sektorius. Ironiška, bet atsitiko taip, jog

paikiausias Prancūzijos žmogus įgijo visapusiškiausią reikšmę. Kaip tik dėl to, kad jis buvo niekas, jis galėjo reikšti viską, – tik ne patį save. [136]

Tad Prancūzijos situacija Luji Bonaparto valdymo metais buvo lygiai tokia pati kaip „aukso fetišizmo" apimtos modernios kapitalistinės visuomenės. Visiškai bevertė būtybė buvo sutapatinta su visų grupių interesais būtent todėl, kad konstitucinis manevravimas paneigė specifinius kiekvienos grupės interesus. Prancūzijos visuomenė buvo nusmukdyta į „farso" būseną, tapusią išsamesnės, klasikinės Marxo *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktosios* analizės objektu.

§ *Istorija kaip farsas*

Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji prasideda garsiąja apoftegma:

> Hegelis kažkur pastebi, kad visi didieji pasauliniai istoriniai įvykiai ir asmenys pasirodo, taip sakant, du kartus. Jis pamiršo pridurti: pirmą kartą kaip tragedija, antrą kartą kaip farsas. [200]

Taigi Luji Bonaparto perversmas pirmojoje Marxo veikalo pastraipoje pavaizduotas kaip ironiškas iš tikrųjų tragiškų didžiosios buržuazinės 1789 metų revoliucijos įvykių, iškėlusių valdžion Napoleoną I, atspindys. Nors Prancūzijos visuomenė 1848 metais manėsi įgyvendinanti 1789 metų revoliucinę programą, iš tikrųjų, Marxo požiūriu, ji žengė atgal, „atsidūrė už savo išeities taško" (203). Visą įvykių nuo 1848 metų vasario 24 d. iki 1851 metų gruodžio kompleksą Marxas (*Klasių kovoje Prancūzijoje*) apibūdino kaip „tragikomediją", revoliucijos šaradą, palikusią prancūzų tautą suvaržytą dar despotiškesnės vergijos nei toji, iš kurios ji išsilaisvino 1789 metais.

Maža to, Marxas neigė, jog galima pagrįstai sakyti, „kaip tat daro prancūzai, kad jų nacija buvusi netikėtai užklupta. [...] Tokie posakiai neįspėja mįslės, tik kitaip ją suformuluoja". Tikroji užduotis, tvirtino jis, yra paaiškinti, kaip „gali trys perėjūnai netikėtai užklupti ir be pasipriešinimo paimti į nelaisvę 36 milijonų naciją" (204).

Žinoma, Marxui tai neatrodė tikra užduotis. Bent jau tai nebuvo analitinė užduotis, kadangi jis jau žinojo jos sprendimą. Marxo užduotis buvo literatūrinė: jam reikėjo tai, „kas iš tikrųjų įvyko", perteikti įtikinamo pasakojimo pavidalu.

Formalų Marxo atsakymą į klausimą, „kas iš tikrųjų įvyko", reikia skirti nuo analitinio metodo, kurį jis naudojo ieškodamas atsakymo į šį klausimą. Formaliai Marxas paprasčiausiai įrodinėjo, kad Luji Bonaparto pergalė buvo buržuazijos proletariato baimės ir valstietijos pasipiktinimo tiek buržuazija, tiek proletariatu derinio pasekmė (žr. 332, 339). Ir šios baimės, ir šio pasipiktinimo priežastys priskiriamos „materialioms sąlygoms", grindžiančioms ir for-

muojančioms buržuazijos, proletariato, valstietijos ir 1850 metų bonapartistinės vyriausybės formos santykius. Čia, kaip ir vertės analizėje *Kapitale*, svarbu buvo išskirti analizuojamo reiškinio formą ir turinį.

Bet klausimas, *kaip* susivienijo šie faktoriai, sukurdami specifinę savo santykių formą Antrosios imperijos laikais, vertė Marxą atskleisti „tikrąją istoriją", slypinčią už reikšmingų istorinių Prancūzijos įvykių 1848–1851 metų kronikos. Savo ruožtu, atskleidžiant šią tikrąją istoriją, šiems įvykiams reikėjo suteikti tam tikro tipo pasakojimo siužetą. Ši istorija jau įžanginėse Marxo pastabose buvo apibūdinta kaip „farsas", o tai reiškia, kad jis pasakojimą suformavo kaip satyrą. Trumpai tariant, 1848–1851 metų įvykiai, kai Prancūzija pasidavė „trijų perėjūnų" globai, visiškai nebuvo tragiški. Įvykiai, Marxo pavaizduoti kaip vedę nuo Vasario revoliucijos prie Antrosios imperijos sukūrimo, buvo nuolatinis nuopuolis į vergiją, nelengvinamas nė menkiausio kilnių siekių požymio, leidžiančio juos apibūdinti kaip tikrai tragiškus.

1789 metų įvykius, buržuazijos veiklą vykstant Prancūzijos revoliucijai, Marxas apibūdino kitaip. Apie 1789 metų revoliuciją Marxas rašė:

> Kad ir kaip nedidvyriška yra buržuazinė visuomenė, vis dėlto jai pasaulyje atsirasti reikėjo didvyriškumo, pasiaukojimo, teroro, pilietinio karo ir tautų kautynių. Klasiškai rūsčiuose Romos respublikos padavimuose buržuazinės visuomenės gladiatoriai surado *idealus* ir meno *formas, iliuzijas*, reikalingas jiems tam, kad pridengtų nuo pačių savęs buržuaziškai ribotą savo kovos turinį, kad išlaikytų savo dvasios pakilimą didžios istorinės tragedijos aukštumoje. [201; kursyvas H.W.]

1789 metų buržuazinė revoliucija buvo tragiška, nes idealų ir realijų neatitikimas liko miglotas. 1848–1851 metų revoliucija buvo jau kitokia. Ji buvo „farsas" būtent *todėl*, kad idealai buvo pajungti realijoms. To pasekmė –

> Ne *visuomenė* išsikovojo naują turinį, o tik *valstybė* grįžo į savo seniausią formą, į begėdišką primityvų kalavijo ir sutanos viešpatavimą. Į 1848 metų vasario staigų smūgį (*coup de main*) atsako 1851 metų gruodžio neapgalvotas veiksmas (*coup de tête*). Kaip įgyta, taip ir prašvilpta. [202–203]

Antrosios imperijos sukūrimas tad buvo galutinė įvykių raidos, prasidėjusios 1848 metų vasario sukilimu, fazė. Tai buvo aiškintinas faktas, ir Marxas paaiškino jį padalydamas jos „istoriją" į keturias raidos fazes: vasario laikotarpį; Steigiamojo nacionalinio susirinkimo laikotarpį (nuo 1848 metų gegužės 4 d. iki 1849 metų gegužės 28 d.); Įstatymų leidžiamojo nacionalinio susirinkimo laikotarpį (nuo 1849 metų gegužės 28 d. iki 1851 metų gruodžio 2 d.) ir pagaliau pačią Antrąją imperiją, gyvavusią nuo 1851 metų gruodžio 2 d. iki jos nuvertimo 1871 metų Paryžiaus komunos dienomis.

Šias fazes Marxas apibūdina taip pat, kaip *Kapitale* analizuojamas keturias vertės formas. Tad vasario periodą jis aprašė kaip „revoliucijos prologą" (205), kadangi šiuo metu kiekvienas, dalyvavęs sukilime, buvo įkvėptas „bendrų", o ne specifinių revoliucinių tikslų.

> Jokiu kitu laikotarpiu nerandame margesnio mišinio, sudaryto iš išpūstų frazių ir faktinio netikrumo bei bejėgiškumo, iš entuziastingų novatoriškų ieškojimų ir tvirto senosios rutinos viešpatavimo, iš tariamos visos visuomenės harmonijos ir iš gilesnio jos elementų tarpusavio nutolimo. [205]

Išorinis revoliucinės situacijos vaizdas labai smarkiai *skyrėsi* nuo realijų, bet tai nebuvo *suvokiama* – lygiai kaip ir elementarioje vertės formoje turinio ir formos neatitikimas lieka miglotas pirmojo nenaudai. Tad visi „elementai, kurie parengė ar nulėmė revoliuciją, [...] laikinai užėmė savo vietą vasario *vyriausybėje*" (205). „Kiekviena partija ją (revoliuciją) aiškino savaip". Proletariatas, iškovojęs respubliką ginklu, „uždėjo jai savo antspaudą ir paskelbė ją *socialine respublika*", šitaip nužymėdamas „bendrą šiuolaikinės revoliucijos turinį", tačiau tokį turinį, kuris tomis aplinkybėmis „keisčiausiu būdu prieštaravo visam tam, ką galima buvo tuoj pat, betarpiškai įvykdyti" (*Ibid.*). Tuo tarpu senosios visuomenės jėgos persigrupavo, „susibūrė, atsipeikėjo ir nelauktai rado paramą tautos masėje – valstiečiuose ir smulkiuosiuose buržua, kurie, liepos monarchijos užtvaroms sugriuvus, iš karto puolė į politinę sceną" (*Ibid.*).

Šis revoliucijos idealo ir to, „ką galima buvo tuoj pat, betarpiškai įvykdyti", kontrastas atitinka *Kapitale* išryškintą vertės formos ir jos tikrojo turinio skirtumą. Tikrąjį 1948 metų vasario situacijos turinį maskuoja bendra sąmonės būsena, kurią galima pavadinti metaforiška griežtąja prasme. Kas paslėpta, tas taip pat yra, bet yra iškreiptu pavidalu. Tikrąjį revoliucijos turinį galima rasti materialinėse sąlygose, kurios vasario sukilimą padarė įmanomą, tačiau šis turinys yra priešingas 1848 metais scenoje pasirodžiusioms socialinio veiksmo *formoms*. Kad revoliucijos partijos tai netiesiogiai pripažino, liudija faktas, jog vasario vyriausybė buvo vadinama *laikinąja*. „Niekas, – sakė Marxas, – nedrįso pretenduoti į egzistavimo ir tikro veikimo teisę" (205). Sąstingio būsena, apėmusi naciją po to, kai pasisekė sąmokslas prieš Luji Pilypą, Marxui buvo pakankamas įrodymas, kad praktiškai egzistuoja prieštaravimas, panaikinamas tik jėga.

Ir jis buvo panaikintas, anot Marxo, antrojoje fazėje, Steigiamojo nacionalinio susirinkimo laikotarpiu, trukusiu nuo 1848 metų gegužės 4 d. iki 1849 metų gegužės 28 d., „buržuazinės respublikos" periodu, kuris buvo „gyvas protestas prieš vasario dienų reikalavimus" (206). Nacionalinio susirinkimo funkcija, sakė Marxas, buvo „revoliucijos rezultatus *įsprausti* į buržuazinius rėmus" (*Ibid.*; kursyvas H.W.). Trumpai tariant, antrosios fazės tikslas buvo panaikinti pirmojoje fazėje glūdinčius prieštaravimus, bendrą revoliucijos turinį redukuojant į tam tikrą turinį, bendrą valdžią – į buržuazijos valdžią.

Paryžiaus proletariato reikalavimai esą utopiški svaičiojimai, kuriems reikia padaryti galą. Į šį Steigiamojo nacionalinio susirinkimo pareiškimą proletariatas atsakė *birželio sukilimu*, tuo didžiausiu įvykiu Europos pilietinių karų istorijoje. [*Ibid.*]

Ironiška, bet šis „didžiausias įvykis Europos pilietinių karų istorijoje" tapo istoriškai reikšmingas, Marxo nuomone, visų pirma dėl to, kad jis pralaimėjo. Proletariatas įsigalės tik per proletariato pralaimėjimą.

Buržuazinė respublika nugalėjo. Jos pusėje buvo finansinė aristokratija, pramoninė buržuazija, vidurinysis luomas, smulkieji buržua, armija, į

mobilinę gvardiją suorganizuotas liumpenproletariatas, inteligentija, kunigai ir kaimo gyventojai. Paryžiaus proletariatas savo pusėje turėjo tik pats save. Po pergalės daugiau kaip trys tūkstančiai sukilėlių buvo nužudyta, penkiolika tūkstančių ištremta be teismo. Su šiuo pralaimėjimu proletariatas pasitraukia į revoliucinės scenos *užkulisius*. [206]

Birželio sukilėlių sutriuškinimas buvo apibūdintas kaip apgailėtinas, bet vargu ar tragiškas įvykis, kadangi jų pasipriešinimas buržuazijai kilo ne iš aiškaus savo tikslų supratimo ar realistiško savo pergalės perspektyvos įvertinimo. Nenuostabu, Marxo požiūriu, kad pastangos atgaivinti proletariato reikalą buvo nuosekliai slopinamos. Proletariatas „nebepajėgia nei pats savyje atgaivinti revoliucinės didybės, nei pasisemti energijos iš naujai sudarytų sąjungų, kol pagaliau visos klasės, su kuriomis jis išvien kovojo birželio mėnesį, bus taip pat parblokštos, kaip ir jis pats" (207) – kol, trumpai tariant, visos klasės *sutaps su juo pačiu*. Faktas, kad proletariatas „bent krinta su garbe, atitinkančia didelę pasaulinę-istorinę kovą", negali paslėpti svarbesnio fakto, kad jo sutriuškinimas „išlygino dirvą buržuazinei respublikai įkurti" (*Ibid.*). Redukuojančią buržuazinės santvarkos prigimtį atskleidžia tai, kad joje „visuomenė gelbstima kiekvieną kartą, kai jos viešpačių ratas susiaurėja, kai siauresni interesai laimi prieš bendruosius" (208).

Buržuazinės visuomenės evoliuciją ženklina sisteminga *idealų*, vardan kurių ji įvykdė 1789 metų revoliuciją, *išdavystė*. Būtent tie idealai, kai į juos apeliuodavo proletariato gynėjas, siekdamas savo atstovaujamiesiems tų pačių „laisvių" ir „pažangos organų", kurie iškėlė valdžion buržuaziją, dabar buvo vadinami „socialistiniais". Jos pačios *idealai* buvo atmesti kaip grėsmė „klasės valdžiai", kurią siekė įtvirtinti buržuazija. Bet ironiška tai, nurodė Marxas, kad buržuazija nesuprato, jog „jos pačios parlamentinis režimas, jos politinis viešpatavimas" bus laikomas „socialistiniu tų elementų jos gretose, kurie dabar visų pirma trośko „ramybės" (235). Buržuazija, kadaise buvusi konkurencijos, diskusijų, debatų, daugumos valdžios ir t.t. šalininkė, jau nebegalėjo palaikyti šių procesų, nes jų reikalavo kiti. Todėl ji neišvengiamai juos atmetė, o kartu atmetė ir savo pasišventimą „laisvės, lygybės, brolybės" idealams ir parlamentinės demokratijos principams. Ironiška, tačiau

> Tuo būdu buržuazija, smerkdama kaip „socializmą" tai, ką ji anksčiau garbino kaip „liberalizmą", prisipažįsta, kad jos pačios interesai reikalauja atsikratyti savivaldos pavojaus; kad, norint grąžinti šalyje ramybę, pirmiausia reikia nuraminti jos buržuazinį parlamentą; kad, norint išsaugoti jos visuomeninę galią, turi būti sulaužyta jos politinė galia; kad atskiri buržua gali ir toliau išnaudoti kitas klases [...] tik su ta sąlyga, jei jų klasė bus pasmerkta tapti tokiu pat politiniu nuliu, kaip ir kitos klasės; kad jos piniginei išgelbėti turi būti nuplėšta nuo jos karūna, o ją saugojęs kardas kartu turi būti pakabintas virš jos pačios galvos kaip Damoklo kardas. [236]

Ši ironiškų permainų seka suteikė dramatinį principą, kuriuo Marxas „dialektiškai" galėjo aiškinti tiek buržuazijos, tiek proletariato susinaikinimo operacijas, palankias „istorijos gudrybei". Perėjimas iš pirmosios į antrąją revoliucijos fazę yra perėjimas iš metaforiško į metoniminį egzistavimo būdą. Antrojoje, arba buržuazinėje, fazėje „visuomenė" metonimiškai sutapatinama su „buržuazija"; dalis užima visumos vietą. „Parlamentinė respublika kartu su buržuazija užvaldo visą sceną, ima gyventi pilnakraujį gyvenimą" (*Ibid.*). Bet 1851 metų gruodžio 2-oji ją palaidoja siaubo apimtiems susivienijusiems rojalistams šaukiant „Tegyvuoja respublika!" (272). O palaidojo ją Luji Bonapartas, sudaręs sąlygas pereiti nuo metoniminės į sinekdochinę (visuotinę) revoliucijos fazę. Marxas šį perėjimą aprašo taip:

> Parlamente nacija paversdavo įstatymu savo visuotinę valią, t.y. viešpataujančios klasės įstatymą paversdavo savo visuotine valia. Vykdomosios valdžios naudai ji atsisako nuo bet kurios savo valios ir pasiduoda svetimos valios liepimui, autoritetui. Vykdomoji valdžia, priešingai įstatymų leidžiamajai valdžiai, išreiškia nacijos heteronomiją, priešingai jos autonomijai. [274]

Ši „vykdomoji valdžia" (Bonapartas) prancūzų nacijos ir visų jos klasių atžvilgiu užėmė tokią pat poziciją, kokią drobė užėmė visų kitų prekių atžvilgiu Marxo visuotinės formos analizėje *Kapitale*. Tad, rašė Marxas,

> Prancūzija išsprūdo iš vienos klasės despotizmo tarytum tik tam, kad pasiduotų vieno individo despotizmui. [*Ibid.*]

Ironiška, bet ji pasidavė autoritetui „individo, neturinčio jokio autoriteto. Kova tarytum baigėsi tuo, kad visos klasės lygiai

bejėgiškai ir lygiai be žado suklupo prieš šautuvo buožę" (*Ibid.*). Taip „visuminė", arba „išplėstinė", klasių konflikto būsena, būdinga buržuazinei respublikai, dabar užleidò vietą „visuotinei" buržuazinės diktatūros būsenai, ir tokiu būdu, išeidama priekin kaip dominuojanti visuomenės klasė, buržuazija neteko tos pačios *politinės* galios, kurios ji siekė 1789 metais. Visa politinė valdžia buvo patikėta vieninteliam asmeniui – Bonapartui: „Valstybės mašina civilinės visuomenės atžvilgiu taip sustiprėjo, kad ji gali turėti savo priešakyje Gruodžio 10 dienos draugijos šefą" (275).

Marxas įrodinėjo, jog Bonaparto pergalę nulėmė Prancūzijos smulkiųjų valstiečių parama, bet jis nurodė, kad po šios sėkmės klasė neatėjo į politinę valdžią. Beveik tokiu pat būdu, kaip vertės formų analizėje aukso fetišizmas sekė visuotinę vertės formą, mainantis politinėms formoms Bonaparto fetišizmas sekė visuotinės politinės valdžios formą, kurią išreiškė Bonaparto užimta prezidento institucija. Bonapartas, „iš svetur atsibastęs perėjūnas, pakeltas ant skydo girtos karinės klikos, kurią jis papirko degtine ir dešra" (*Ibid.*), išdavė ne tik valstietiją, bet ir kitus sluoksnius. Save laikydamas „viduriniosios klasės atstovu, [...] jis šiuo tuo tapo tik todėl, kad sutriuškino ir kasdien tebetriuškina politinę šios viduriniosios klasės galią" (282). Laikydamas save „valstiečių ir liumpenproletariato atstovu", jis juos taip pat išdavė, reikalaudamas, kad jie išmoktų jaustis laimingi „buržuazinės visuomenės ribose" (282).

Bonaparto programa buvo dviprasmybės ir prieštaravimų šedevras. Tad prancūzų buržuazija buvo teisi paskelbdama (kaip perteikia Marxas): „tik Gruodžio 10 dienos draugijos šefas begali išgelbėti buržuazinę visuomenę! Tik vagystė begali išgelbėti nuosavybę, priesaikos laužymas – religiją, mergvaikystė – šeimą, netvarka – tvarką!" (281). Toks pats „absurdiškumas", kokį Marxas priskyrė „aukso fetišizmui", čia priskiriamas visai visuomenei. Tad, pavyzdžiui, kalbėdamas apie prieštaringus Bonaparto santykius su įvairiomis visuomenės klasėmis, Marxas rašė:

> Tokia kupina prieštaravimų šio žmogaus misija paaiškina prieštaringus veiksmus jo vyriausybės, kuri, judėdama neryžtingai, apgraibomis, stengiasi čia patraukti, čia pažeminti tai vieną, tai kitą klasę ir kuri vieno-

dai prieš save sukelia visas klases, – vyriausybės, kurios praktiškas netikrumas sudaro nepaprastai komišką kontrastą su įsakomu, kategorišku jos aktų stiliumi, vergiškai nukopijuotu nuo dėdės aktų. [282]

Bonaparto režimo prieštaravimai yra visiškai analogiški prieštaravimams, suformavusiems piniginę vertės formą (ir padariusiems ją iš esmės nestabilią). Ir būtent tai įgalino Marxą visiškai pasitikint savimi pranašauti, kad galų gale režimas žlugs. *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktosios* pabaigoje pateiktas Marxo režimo apibūdinimas pranašavo nuosprendį režimui, vėliau, 1871 metais, retrospektyviai jo paskelbtą veikale *Pilietinis karas Prancūzijoje*. *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji* baigiasi taip:

Prieštaringų savo padėties reikalavimų spiriamas, kartu būdamas priverstas tarytum fokusininkas vis naujomis staigmenomis prikaustyti prie savęs, kaip Napoleono pavaduotojo, publikos dėmesį, taigi kiekvieną dieną daryti miniatiūrinį valstybės perversmą, Bonapartas nugramzdina visą buržuazinį ūkį į chaosą, griebia viską, kas 1848 metų revoliucijai atrodė neliečiama, vienus įpratina abejingai žiūrėti į revoliuciją, kitus kursto revoliucijai, tvarkos vardu sukuria tikrą anarchiją ir tuo pačiu metu nuplėšia nuo visos valstybės mašinos šventumo aureolę, ją suprofanuoja, padaro ją kartu šlykščią ir juokingą. [284]

Tad 1871 metais užteko „prūsiško durtuvo bakstelėjimo", kad atsiskleistų režimo ir visuomenės, kuriai jis apsimetė tarnaująs, „supuvimas" (*Pilietinis karas Prancūzijoje*, 449). Iširusią šią „farsinę" vyriausybės formą neišvengiamai pakeitė jos „tiesioginė antitezė" – kitaip sakant, Paryžiaus komuna, pradėjusi naują Prancūzijos visuomenės raidos ciklą.

Komuna taip pat pradėjo ir naują proletariato sąmonės ciklą. Tad veikale *Pilietinis karas Prancūzijoje* Marxas rašė:

„Socialinės respublikos" lozungas, kuriuo Paryžiaus proletariatas sveikino vasario revoliuciją, išreiškė tiktai neaiškų siekimą tokios respublikos, kuri turėjo pašalinti ne tiktai monarchinę klasinio viešpatavimo formą, bet ir patį klasinį viešpatavimą. Komuna kaip tik ir buvo tikroji tokios respublikos forma. [*Ibid.*]

Reikalaujamos „socialinės respublikos" tikrumą, įrodinėjo Marxas, atspindėjo jos pastangos sukonstruoti visuomeninę santvarką, didesnę nei ją sudariusių dalių suma. Tad, pavyzdžiui, komuna

buvo „tikra šio žodžio prasme internacionalinė" (456), ji „visiems svetimtaučiams suteikė garbę mirti dėl jos nemirtingo reikalo" (*Ibid.*). Marxas nuėjo taip toli, jog ėmė tvirtinti, esą jos klestėjimo metu Paryžiuje iš esmės nebuvo girdėti apie nusikaltimus: „Morge – nė vieno lavono, nebėra naktinių apiplėšimų, beveik nė vienos vagystės" (458). Priešingai nei dekadentiški ankstesniojo režimo likučiai, dabar susirinkę Versalyje ir besistengiantys nuversti komuną, Paryžius buvo tikras rojus: „Veidas į veidą su šiuo naujuoju Paryžiaus pasauliu stovėjo senasis Versalio pasaulis. [...] Paryžius – viena tiesa; Versalis – vienas melas; ir šio melo skelbėjas buvo Tjeras" (459). Paryžiuje komunos metu grupei žmonių, anot Marxo, pasisekė akimirkai sukurti ateities komunistinės visuomenės modelį. Kaip rašė Engelsas 1891 metais, „ar norite žinoti, gerbiamieji ponai, kas yra ši diktatūra? Pažiūrėkite į Paryžiaus komuną. Tai buvo proletariato diktatūra" (418).

Visgi ir šiuo, kaip 1848 metų atveju, revoliucija buvo iš anksto pasmerkta pralaimėti ne vien dėl to, kad materialinės sąlygos dar nebuvo subrendusios komunistinei visuomenei įtvirtinti, bet taip pat ir dėl to, kad „komunos dauguma nebuvo išmintingi socialistai, ir negalėjo tokie būti" (Marxas – F. Domelai-Nieuwenhuis, 1881, 391). „Socialinės respublikos" šūkis tebuvo metafora, aprėpianti neapibrėžtą turinį, „socializmą", miglotai pavadintą „klasiniu viešpatavimu". Komunos idėja turėjo patirti metoniminės redukcijos *agoną*, idant kitame savo įsikūnijime galėtų pasirodyti išgryninta ir sąmoningai socialistinė. Šios redukcijos socialine forma tapo Trečioji respublika, įtvirtinta Prūsijos ginklo jėga. Jos prieštaravimai buvo ne mažiau akinantys nei Antrosios imperijos, kurią ji pakeitė. Ir ji nebuvo stabilesnė. Ko gero, ji buvo dar liguistesnė, nes egzistavo kaip nelengvas išgąsdintos buržuazijos ir geriau save kaip revoliucinę klasę įsisąmoninusio proletariato kompromisas, proletariatas jau buvo patyręs komuną ir galėjo iš jos semtis įkvėpimo. Marxas nė kiek neabejojo, kad laikui bėgant Trečioji respublika taps dar „absurdiškesnė". Ji buvo lygiai taip pat pasmerkta absurdui, kaip ir ekonominė sistema, vertę supainiojusi su auksu.

§ *Išvados*

Dabar galiu apibendrinti Marxo istorijos sampratą, suprantamą kaip analizės metodas ir kaip vaizdavimo strategija. Aš jau nurodžiau, kad, mano nuomone, Marxo požiūris į istoriją yra dviejų lygmenų, arba turi dvi konceptualizacijos ašis: vieną – sinchroninę, susijusią su belaikiais santykiais, numanomai egzistuojančiais tarp bazės ir antstato; kitą – diachroninę, susijusią su transformacijomis, juose abiejuose atsirandančiomis laikui bėgant. Marxas atsiskyrė nuo Hegelio tvirtindamas, kad esminis būties pagrindas yra gamta, o ne sąmonė, ir tikėdamas, jog visuotinai pripažintos sąmonės formas mechanistiniu būdu *lemia* gamybos priemonės, kurių atspindžiai jos yra. Šis priežastinis ryšis yra vienpusis; manoma, kad neįmanoma jo pašalinti iš istorijos. Tačiau jis elgėsi hėgeliškai, antstate pasirodančių formų seką analizuodamas „dialektiniu metodu". Čia jis naudoja tokias pat kategorijas kaip Hegelis ir taip pat supranta į tam tikrus skyrius suklasifikuotų esinių tarpusavio santykius. Hegelio „logika" buvo pritaikyta analizuojant pagrindines žmonių savęs konceptualizacijos formas ir socialines matricas, kuriomis šios savęs konceptualizacijos formos viešai patvirtinamos. Be to, tiek kategorijas, naudojamas šioms formoms ir matricoms apibūdinti, tiek kategorijas, naudojamas jų santykiams apibūdinti, Marxas išvedė suvokęs, jog Hegelio *Logikos* kategorijos yra esmiškai tropologinės. Kalba apskritai teikia tikrovės nusakymo būdus, numatančius žmonių savęs konceptualizacijos tipus ir socialines šių konceptualizacijų projekcijas ir visiškai apsiribojančius kalba, taip pat ir šių tipų ar projekcijų transformacijų tipus. Metafora, metonimija, sinekdocha ir ironija pateikia ne tik priemones žmonėms konceptualizuoti save, bet kartu ir analizės kategorijas, įgalinančias tokias savęs konceptualizacijas suvokti kaip bet kokio antstato aspekto istorijos *pakopas*. Ar Marxas analizuotų mikroįvykį, 1848–1851 metų revoliuciją Prancūzijoje, ar makroįvykį, visos žmonijos evoliuciją, jis visuomet sugrįžta prie tropologijos kaip prie bazės, įgalinančios kategorizuoti įvykių evoliucijos nuo pradinio iki baigtinio būvio klases ir pakopas.

Taigi kaip ir Hegeliui, Marxui tropai suteikė keturlypę dramos terminais atliekamos istoriškai reikšmingų reiškinių kompleksų analizės bazę. Kiekvienos istoriškai reikšmingų įvykių sekos siužeto struktūra – nuo *pathos* per *agon* ir *sparagmos* iki *anagnorisis* – išreiškia judėjimą arba išsilaisvinimo, arba vergijos link, „romantiškos" patirties pasaulio transcendencijos arba „ironiškos" vergijos būsenos link. Bet Marxas neigė abu kraštutinumus; žmonijai nelemta nei visiška vergija, nei visiška transcendencija. Jo, kaip ir Hegelio, istorinė vizija svyravo tarp tragiškos kiekvieno istorinės dramos akto pabaigos suvokimo ir komiško proceso visumos rezultato supratimo. Marxo, kaip ir Hegelio, nuomone, žmonija pasiekia komiško susitaikymo su savimi ir su gamta būseną per tragiškus konfliktus, kurie patys, rodos, nesiūlo nieko daugiau, kaip tik paguodą filosofiškai apmąstyti jų kilnumą. Tad „aiškindamas" istoriją Marxas rinkosi mechanicistinį ir organicistinį argumentacijos būdus, o ją „vaizduodamas" – tragišką ir komišką fundamentalios jos formos sampratą.

Šis dvigubas judesys skiria istoriką radikalą nuo konservatoriaus (jis skiria ir Marxą, ir Hegelį nuo Rankes), nors abi istorikų rūšys galiausiai pateikia komišką viso istorijos proceso sampratą. Priešingai nei Ranke, Hegelis ir Marxas į konfliktą žiūrėjo rimtai. Ir Hegelis, ir Marxas žinojo, jog geriausiuose įmanomuose pasauliuose reikalai nesiklosto pačiu geriausiu būdu, kad žmonijai realizuoti save tenka patiriant praradimų ir suluošinimų kovoje su kosmosu, nesuvaldomu tiek pat, kiek ir – skirtingu laiku ir skirtingose vietose – nepažiniu. Bet šį kosmosą, jų nuomone, galima pažinti; galima vis geriau įžvelgti jį valdančius dėsnius. Tačiau kosmosą valdančius dėsnius galima pažinti tik per praktiką, per veiklą, per herojiškus, jei ne prometėjiškus, valios teigimus. Šie teiginiai individams ir grupėms yra tiek pat pavojingi, kiek ir problemiški. Juose glūdi tikrai tragiškos nesėkmės ir pralaimėjimo galimybė. Bet būdami iš tiesų herojiškų siekių, žmonės savo nesėkmėmis ir pralaimėjimais gali padėti pažinti tiek gamtą, tiek istoriją valdančius dėsnius. O tokių dėsnių žinojimas suteikia pagrindą peržengti žmonijai jų uždėtus apribojimus.

Tad galima pamatyti, kad įprastas liberalų ir konservatorių istorikų priekaištas Marxui, esą jis šiurkštus redukcionistas, nėra net pusiau teisingas. Atvirkščiai, Marxo metodas buvo koks tik nori, tik ne redukcionistinis, net jei ir jo istorijos sampratą lėmė makrokosminiuose lygmenyse įžvelgiamų *integracinių* tendencijų vizija. Ko gero, Ranke buvo didesnis redukcionistas nei Marxas, kur kas labiau įkalintas mito, nors ir savo darbu, *rodos*, jis siekė įvertinti istorinių reiškinių išskirtinumą ir unikalumą. Tiesą sakant, dabar jau turėtų būti akivaizdu, kad polinkis į *išskaidančias, integruojančioms* priešingas, vaizdavimo strategijas nereiškia nei mažiau, nei labiau konceptualiai nulemto ideologinio šališkumo nei tas, kuris įkvėpė Marxą ieškoti atsakymo į „istorijos mįslę". Burckhardto išvada, jog istorija nepasiduoda racionaliai analizuojama, nebent tik pačiomis bendriausiomis kategorijomis, o į jos procesus įmanoma pažvelgti tik kaip į „metastazinių" pasikeitimų eilę, nėra nei mažiau, nei labiau metapoetiška nei išvados, prie kurių Marxą privedė jo istorijos apmąstymai. Tikėti, kad istorijos prasmė yra tai, jog ji neturi prasmės, ar kad nepagrįsta taip ją konceptualizuoti norint suteikti jai kokią išskirtinę prasmę, nėra grynai kognityvinis sprendimas; jis taip pat ir ideologinis. Marxas siekė pateikti būtent tokį analitinį metodą ir vaizdavimo strategiją, kuri jį įgalintų apie istoriją rašyti veikiamosiomis, o ne neveikiamosiomis formomis. Veikiamoji forma – radikalizmo kalba. Bet Marxo radikalizmas buvo kairysis radikalizmas, ir jis skyrėsi nuo savojo dešiniojo atitikmens tvirtinimu, jog istorija iš principo nėra labiau mistiška nei pati gamta, kad istorijos tyrinėjimas atskleidžia dėsnius, padedančius suvokti tiek jos prasmę, tiek bendrą raidos kryptį. Taip skaitytojui jis sukuria rinkimosi iš galimų alternatyvų situaciją, tiksliai nenurodydamas, koks *turi būti* jo sprendimas konkrečioje situacijoje. Dar svarbiau tai, kad jis skaitytojui suteikia poziciją, kurioje, kad ir ką pasirinkdamas, jis priverstas apsispręsti daug sąmoningiau, nei jis būtų apsisprendęs Rankes siūlomo požiūrio, kad dalykai klostosi į gera, nepriklausomai nuo to, kas daroma, naudai, ar kaip Burckhardtas, tikėdamas, jog kad ir ką darytum, tai neturi jokios reikšmės.

IX SKYRIUS

Nietzsche: poetinė istorijos gynyba metaforos būdu

§ *Įvadas*

Friedrichas Nietzsche ženklino ne tik istorinės minties, bet ir visos kitos XIX amžiaus kultūrinės veiklos posūkį, nes jis atmetė istorinės analizės kategorijas, istorikų vartotas nuo XIX amžiaus ketvirtojo dešimtmečio, ir paneigė tokio dalyko kaip *koks nors* istorinis procesas, kuriam galima taikyti šias kategorijas, realumą. Tai nereiškia, kad Nietzsche nesidomėjo istoriniais klausimais. Priešingai, daugumą jo filosofinių darbų grindžia istorinių problemų svarstymai, o metodo požiūriu daugumą jų net galima laikyti istoriniais. Pavyzdžiui, *Tragedijos gimimas* (1871) yra ne tik esė apie tragedijos estetiką, bet – tikriausiai tai dar svarbiau – taip pat ir tragedijos iškilimo ir nuosmukio klasikinėje Graikijoje istorija; *Apie moralės genealogiją* (1887) yra ne tik įvadinės nihilistinės etikos pastabos, bet taip pat – ir vėlgi tai svarbiau – drąsi ir originali esė apie gėrio ir blogio sampratų Vakarų civilizacijoje istoriją. Be to, daugelyje Nietzsches darbų diskutuojama apie istorinę sąmonę arba gausiai į ją nurodoma, kritikuojamos istorinės minties konvencijos, siūloma istorines idėjas paversti kūrybingais tikslais. Tad Burckhardto pastaba Nietzschei 1882 metais išsako daugiau nei grūdą tiesos: „Iš esmės, žinoma, jūs visada mokote istorijos" (Burckhardt, *Briefe*, 427).

Tačiau Nietzsches istorijos sampratą profesionalūs istorikai tevertino taip pat menkai, kaip ir Hegelio – ne todėl, kad jo istori-

nius apmąstymus būtų temdžiusi techninė kalba, vartota ir Hegelio, bet dėl to, jog jie pernelyg aiškiai ir pernelyg akivaizdžiai kėlė grėsmę profesionalios istorijos kompetencijos sampratoms. Nietzsches tikslas buvo sugriauti tikėjimą istorine praeitimi, iš kurios žmonės gali sužinoti kokią nors vienintelę ir esminę tiesą. Nietzsches, kaip ir Burckhardto, nuomone, egzistavo tiek „tiesų" apie praeitį, kiek yra jos individualių perspektyvų. Jo požiūriu, istorijos tyrimas negali būti tik savitikslis, jis visuomet turėtų būti priemonė kokiam nors *gyvenimiškam* tikslui ar siekiui. Žmonės žvelgė į pasaulį būdais, derančiais su juos motyvuojančiais tikslais; jiems reikėjo skirtingų istorijos vizijų pagrįsti skirtingiems projektams, kurių jie turėjo imtis, idant visiškai realizuotų savo žmoniškumą. Todėl Nietzsche iš esmės skyrė du būdų, kuriais žmonės žvelgė į istoriją, tipus: gyvenimą neigiantį tipą, kuris skelbiasi radęs vienintelį, amžinai teisingą ar „tikrąjį" požiūrį į praeitį; ir gyvenimą teigiantį tipą, skatinantį tiek skirtingų istorijos vizijų, kiek yra individualių žmonių projektų laimėti savęs suvokimą. Troškimas tikėti, jog egzistuoja viena, amžinai teisinga, arba „tikroji", istorijos samprata, Nietzsches nuomone, tebuvo dar vienas krikščioniško poreikio tikėti vieną, tikrą Dievą arba sekuliaraus krikščionybės atitikmens – pozityvaus mokslo – poreikio tikėti vienu, užbaigtu ir absoliučiai teisingu gamtos dėsnių kompleksu pėdsakas. Abiem šioms iš esmės ribojančioms tiesos sampratoms bei jų atitikmenims mene – romantizmui ir natūralizmui – Nietzsche priešpriešino savo paties bet kokios tikrovės vizijos *reliatyvumo* sampratą.

Vis dėlto Nietzsche nebuvo atsiribojęs nuo savo laiko meno ir mokslo. Nuo pat pradžių jis pripažino *nihilistinę* jų abiejų prasmę. Jis gyrė pozityvistinio mokslo teiginį, kad gamtinis procesas yra esmiškai beprasmis, ir visiškai konstruktyvistinę bet kokios formos, prasmės ar turinio, kuriuos žmonės tarėsi radę pasaulyje, prigimties sampratą simbolistiniame mene. Nietzsches nuomone, visų mokslų ir visų religijų forma, prasmė ir turinys yra estetinės kilmės, žmogaus poreikio pasprukti iš tikrovės į svajas, primesti tvarką patirčiai, nes neegzistuoja jokia savarankiška prasmė ar turinys, padariniai. Visas „tiesas" jis laikė pradinio estetinio impulso iškraipymais; iškraipymais, nes svają jie palaikė beforme tikrove ir bandė

gyvenimą įšaldyti į svajonės pateiktą formą. Estetinis impulsas iš prigimties buvo dinamiškas – sakyčiau, dialektiškas – nenuilstamai judąs tarp svajonės ir tikrovės per atsinaujinančius kontaktus su pirminiu chaosu, nuolatos griaunantis sunykusias svajones ir kuriantis naujas, valią gyventi palaikančias svajones. Aukščiausia meno forma, tragedija, šį dialektinį judėjimą nuo svajonės į tikrovę ir atgal, sąmoningai į svajonę, įgyvendina išlikdama atvira gyvenimo jėgai, bet leisdama šioms jėgoms pasireikšti žmogui įsisavinamais energijos kiekiais.

Tad mąstydamas apie istoriją Nietzsche visuomet siekė nustatyti, kaip pačią istoriją būtų galima paversti panašiai kūrybinga svajojimo forma, kaip, trumpai tariant, ji galėtų būti paversta tragedijos meno rūšimi. Tai rūpėjo ir Hegeliui; tačiau Nietzsche visiškai kitaip nei Hegelis suprato tai, ko moko tragedija. Anot Nietzsches, tragedija ne žvelgia iš „aukštesnės perspektyvos", kaip manė Hegelis, jai būdingas impulsas sugriauti visas tokias perspektyvas, kol jos nesustingo į gyvenimą varžančias sąvokas. Šitaip įsivaizduojami Nietzsches istorijos apmąstymai yra išplėsti jo tragedijos apmąstymai. Norėdami suprasti jo „Apie istorijos žalą ir naudingumą" (1874), pirmiausiai turime bent šiek tiek suprasti darbą, iš kurio jis išaugo – *Tragedijos gimimą*.

§ Mitas ir istorija

1886 metais Nietzsche parašė naują *Tragedijos gimimo*, pirmąkart pasirodžiusio 1871 metais, įžangą. Įžanga vadinosi „Versuch einer Selbstkritik" („Kritiškas žvilgsnis į save"), joje Nietzsche išdėstė du požiūrius, kuriuos retrospektyviai jis matė buvus tikruosius jo jaunystės polemikos taikinius. Šie taikiniai – ironija ir romantizmas. „Tai, ko man tada teko imtis, – rašė Nietzsche, – kažko baisaus ir pavojingo, [...] buvo nauja problema; dabar pasakyčiau, jog tai buvo paties *mokslo problema* – į mokslą pirmą kartą pasižiūrėta problemiškai, abejojamai" (2). Ironiją jis laikė pagrindiniu mokslininko bruožu; po „klausinėjančio proto" skraiste ironija išplito po visą minties ir vaizduotės pasaulį kaip „subtili gynyba – nuo *tie-*

sos" (21). „O Sokratai, Sokratai. Ar ne tai, matyt, ir buvo *tavoji* paslaptis? – klausė Nietzsche. – O paslaptingasai ironijos meistre! Gal tai buvo tavo – ironija?" (21). O romantizmą jaunajam Nietzschei įkūnijo Richardas Wagneris ir jo muzika. Tačiau bėgantys metai išmokė Nietzschę bent jau vieno dalyko: „Nepuoselėti jokių vilčių ir ganėtinai negailestingai mąstyti apie šitą „vokiškąją esmę", taip pat ir apie dabartinę *vokiečių muziką*, kuri yra ištisai romantiška ir iš visų įmanomų meno rūšių – pati negraikiškiausia, užtat pirmarūšė nervų gadintoja" (29).

Žinoma, Nietzsches vardas yra siejamas su atgimusiu domėjimusi mitiniu mąstymu XIX amžiaus pabaigoje ir ypač su „amžinojo sugrįžimo" mitu, kurį Nietzsche priešpriešino krikščioniškam išganymo mitui ir buržuazinei pažangos doktrinai. Pavyzdžiui, Löwithas tvirtina, jog nepaisant to, kad amžinojo sugrįžimo mitas *Linksmajame moksle* buvo iškeltas tik kaip *etinio imperatyvo* pagrindas, knygoje *Štai taip Zaratustra kalbėjo* ši idėja buvo pateikta kaip „metafizinė tiesa" (*Meaning*, 216–217). Iš tikrųjų, anot Löwitho, mokymas apie amžinąjį sugrįžimą yra „esminė vėlyvųjų [Nietzsches] darbų mintis" (219).

Kitaip žiūrintys į Nietzsches filosofiją jį laiko kito mito kūrėju – mito apie nesibaigiantį dionisiškų ir apoloniškų žmogaus sugebėjimų mainymąsi kūrėju, ginančiu dualistinę filosofiją, manichėjišką gyvenimo sampratą, kai gyvenimas juda ne cikliškai, bet turi atvirą pabaigą, svyruoja vietoje.

Abu požiūriai tikėtini, abu savaip reikšmingi norint tinkamai suprasti Nietzsches mąstymą apie istoriją. Bet aš manau, kad nei mokymas apie amžinąjį sugrįžimą, nei apie dionisiškąjį–apoloniškąjį dualizmą neveda į Nietzsches mąstymo apie istorinę egzistenciją, istorinį pažinimą ir istorijos procesą supratimą. Šie du mitai yra pirmesnės istorinio pažinimo kritikos produktai, Nietzsches pastangų istoriją visų pirma išversti į meną, o paskui – estetinę viziją išversti į *vienalaikį* tragišką ir komišką gyvenimo suvokimą rezultatai.

Nietzsches, kaip filosofo, tikslas buvo peržengti ironiją, išlaisvinant sąmonę ir nuo visų metoniminių pasaulio suvokimų (gimdančių mechanicistinio priežastingumo doktriną ir nužmoginantį

mokslą), ir nuo visų sinekdochinių pasaulio sublimacijų (gimdančių mokymus apie „aukštesnes" priežastis, dievus, dvasias ir moralę) ir grąžinti sąmonę į mėgavimąsi savo metaforinėmis galiomis, savo sugebėjimais „smagintis vaizdiniais", džiaugtis pasauliu kaip grynais reiškiniais, ir šitaip išlaisvinti žmogaus poetinę sąmonę grynesnei, nes sąmoningesnei už naivią pirmykščio žmogaus metaforą, veiklai.

Tad *Tragedijos gimime* Nietzsche priešpriešina dvi klaidingo tragiško jautrumo rūšis: tragišką viziją interpretuojančią ironiškai ir ją interpretuojančią romantiškai. Sugriovęs šias dvi klaidingas tragiškos sąmonės sampratas jis įgijo priemones perinterpretuoti tragediją kaip dionisiškų ir apoloniškų įžvalgų *kombinaciją*, kaip tragišką pasaulio suvokimą, atsveriamą komiškojo supratimo – *ir* atvirkščiai. Jo pastabos apie istorinę sąmonę, išsibarsčiusios po visus jo darbus, bet esmingiausios „Apie istorijos žalą ir naudingumą" ir *Apie moralės genealogiją*, turėjo atlikti tokią pačią jo laikų istorinės minties chirurginę operaciją. Istorija, kaip ir tragedija, turi ir savo melą, ir savo tiesą, savo žudančius ir išlaisvinančius aspektus. Ir mes pamatysime, jog, Nietzsches nuomone, klaidingi jos variantai buvo ironiški ir romantiški, o tikroji versija – tragedijos ir komedijos kombinacija, kurią jis bandė sukurti *Tragedijos gimime*.

Marxas siekė į istorinį mąstymą iš naujo įvesti dėsnio ir priežastingumo sampratas, bet taip, kad taptų įmanoma herojiškai priešintis jo paties dabarties blogiui ir viltingai nukreipti žmogų jo paties galimai ateičiai. Nietzsches motyvacija – toks pats troškimas atgaivinti heroizmą vidutinybės ir kultūrinės rezignacijos amžiuje; jam rūpėjo ant naujų pamatų atstatyti bazę optimistinei žmogaus ateities projekcijai. Bet jo strategija buvo visiškai priešinga nei Marxo. Mat Marxas mėgino pagrįsti prometėjišką žmonijos ateities užduočių sampratą, persvarstydamas dėsnio ir priežastingumo istorijoje sąvokas, o Nietzsche bandė tai pagrįsti sugriaudamas tas pačias sąvokas.

Pradėdamas veikalą, kurį jis vadino labiausiai „istoriniu", *Apie moralės genealogiją*, Nietzsche sakė: „Laimė, laiku išmokau skirti teologinį prietarą nuo moralinio ir nebeieškojau blogio šaknų *ana-*

pus pasaulio" (25). Dauguma žudančių modernaus, ne mažiau nei primityvaus, žmogaus iliuzijų kyla iš polinkio metonimiškai redukuoti *įvykius* į *veikimus*, arba reiškinius – į įsivaizduojamos „noumeniškos" substancijos apraiškas.

Absoliučiai taip pat, kaip žmonės atskiria žaibą nuo jo švystelėjimo ir šį laiko tam tikro subjekto *akcija*, veika, vadinama žaibu, taip ir liaudies moralė atskiria jėgą nuo jos pasireiškimo, tarsi už stipriojo būtų koks nors indiferentiškas substratas, galintis laisvai spręsti, leisti jėgai reikštis ar ne. Tačiau tokio substrato nėra; už „būties" neegzistuoja joks darymas, veikimas, tapimas; „veikėjas" prie veiksmo tėra tik prikurtas – vyksmas yra viskas. Liaudis, sakydama, kad žaibas žaibuoja, iš tikrųjų sudvigubina vyksmą, pasidaro jau vyksmo vyksmas: tą patį įvykį ji vieną kartą laiko priežastimi, o paskui dar kartą jos reiškimusi. Gamtininkai elgiasi neką geriau, kai teigia: „Jėga judina, jėga sukelia" ir panašiai, – visas mūsų mokslas, nepaisant jo nešališkumo, neafektiškumo, tebepasiduoda kalbos suvedžiojamas ir neatsikrato jos primetamų netikrybių. [54–55]

Išsklaidyti tikėjimą šiais įsivaizduojamais noumenais, substancijomis, dvasiniais veikėjais ir panašiai buvo pagrindinis filosofo Nietzsches tikslas. Pademonstruoti iliuzijas, sukurtas to, kas pagaliau tebuvo *kalbinis* įprotis, išlaisvinti sąmonę nuo jos pačios galios kurti iliuzijas, kad vaizduotė dar kartą galėtų „smagintis vaizdiniais", nesustingdydama šių vaizdinių į gyvenimą griaunančias „sąvokas" – tokie buvo aukščiausi Nietzsches, savo amžiaus mokytojo, tikslai.

Pavojingiausios iš šių gyvenimą griaunančių sąvokų yra sąvokos, sudarančios bet kokios moralės pagrindą: gėris ir blogis. Pasitelkę metonimiją žmonės sukuria veikėjus ir veiksnius *anapus* reiškinių; su sinekdochos pagalba šiems veikėjams ir veiksniams jie suteikia specifinių savybių, o ypač *savybę būti kuo nors kitu*, nei jie *yra*. Nieko keista, sakė Nietzsche, kad „prislopę, slapta rusenantys keršto ir neapykantos afektai" naudoja prietarą apie noumenines būtybes anapus reiškinių ir „teisybę sakant, nė vieno tikėjimo nepalaiko aistringiau už tą, kuris teigia, jog *stipriojo valia* esanti būti silpnam, o plėšriojo paukščio – ėriuku" (55). Šia „subtilia saviapgaule pati silpnybė aiškinama kaip laisvė, o jos tam tikras statusas – kaip nuopelnas" (56), tada silpnieji tapatinami su stipriaisiais, piktieji – su kilniadvasiais, o „blogis" – su „gėriu".

Nietzsches požiūriu, vyraujanti „ironiška" jo amžiaus prigimtis bent jau parodė šį žongliravimą esant neką daugiau nei kalbos manipuliacija pasaulio silpnųjų naudai. Rezultatas – amžius sustingo ant chaoso krašto, susidūręs su nihilizmo perspektyva, keliančia didesnį siaubą, nei kėlė bet kas, su kuo pirmykštį žmogų galima įsivaizduoti susidūrusį žmogiškos sąmonės aušroje. Kaip Nietzsche rašė *Tragedijos gimimo* pabaigoje,

Tokia yra dabartis kaip minėtojo sokratizmo, siekusio sunaikinti mitus, rezultatas. Ir stovi štai dabar toks mitų neturintis žmogus amžinai alkanas tarp viso to, kas praėję, ir kasa, rausia ieškodamas šaknų, pasiryžęs skverbtis net į pačius giliausius senovės klodus. Ką rodo tas didžiulis nepasitenkinimo kupinos dabarties kultūros istorizmo poreikis, tas daugybės kitų kultūrų šniukštinėjimas, tas nepasotinamas pažinimo siekis, jei ne mito, mitinės tėvynės, mitinės motiniškos globos netektį? [159]

Išgirtoji amžiaus istorinė sąmonė tad buvo simptomas, jog triumfuoja ironiškas pasaulio suvokimo būdas. Bet ne tik tai. Mat „istorinė sąmonė", įrodinėjo Nietzsche, pati yra viena iš galių, palaikančių nūdienos ligą, pačios „moralės" pamatas.

Tragedijos gimimo pabaigoje aptariama „istorinio proto" ir „mitinės sąmonės" priešpriešа. Nietzsche norėjo išvaduoti žmogų ne iš mito, bet iš „iliuzijų", atstovaujamų „istorijos" ar „istorinio proceso".

Tauta – kaip, beje, ir žmogus – tik tiek tėra vertingi, kiek savo gyvenimo patirčiai sugeba uždėti amžinybės antspaudą; šitaip jie tarsi atitrūksta nuo pasaulio ir atskleidžia savo intuityvų vidinį įsitikinimą laiko santykinumu ir gyvenimo tikrąja, t.y. metafizine, reikšme. Priešingas atvejis iškyla tada, kai tauta pradeda suvokti save istoriškai ir griauti savo apsaugines mitų tikroves. [161]

Tokie terminai kaip „istorija" ir „istorinis procesas" yra „fikcijos", kurias Nietzsche griežtai skyrė nuo „mito". Jo tikslas buvo nustatyti, kokiu mastu žmogus galėtų dar kartą, bet šįkart sąmoningai, įžengti į mitinio suvokimo pasaulį ir atgauti laisvę, žmogaus gyvenimui suteikiamą tik metaforinės sąmonės.

Antrosios *Apie moralės genealogiją* esė pradžioje aptariama „žadėjimo" fenomenologija – kitaip sakant, žmogiško priesaikos ar įsipareigojimo „atsiminimo" proceso *per* visą laiką, tokio „praei-

ties" įsipareigojimo perkėlimo į „dabartį", kad ši „dabartis" tampa ne „ateitimi", bet anksčiau buvusios „praeities" pakartojimu, fenomenologija. Šiam gebėjimui „atsiminti" Nietzsche priešpriešino gebėjimą „neprisiminti" ar „užmiršti". Šis gebėjimas, teigė jis, leidžia žmogui „laikinai užšauti sąmonės duris ir langus" nuo blaškančių praeities būsenų prisiminimų, tad jis gali *laisvai* „įžengti" į savo dabartį, reaguoti į situaciją ir veikti joje būdamos tobulai aiškaus regėjimo ir stiprios valios. Gebėjimas atminti padaro žmogų neherojišką – kitaip sakant, *nuspėjamą*.

Kaip tik šitas neišvengiamai užmaršus gyvūnas, kuriam užmaršumas yra jėga, stiprios sveikatos forma, išsiugdė priešingą gebėjimą – atmintį, kuri tam tikrais atvejais užmaršumą pašalina – būtent tais atvejais, kai prireikia ką nors žadėti. [66]

Dėl to susiformuoja „valios atmintis" – ne grynai „pasyvus nebegalėjimas atsikratyti vieną kartą jau įsirėžusio įspūdžio", bet „nepaliaujamas geidimas to, ko jau kartą norėta [...], taigi tarp pirminio „aš noriu", „aš padarysiu" ir valios tikrosios iškrovos, valios akto, galima visai ramiai įterpti ištisą naujų, kitų dalykų ir aplinkybių, net valios aktų pasaulį". Bet visa tai numato, sakė Nietzsche, esant sąmonę, sąlygotą „atskirti būtina nuo atsitiktinio, kad ištobulintų priežastinį mąstymą, užbėgdama už akių, matytų tolima kaip dabartį, tiksliai nustatytų, kas yra tikslas, o kas – priemonė jam pasiekti". Trumpai tariant, neherojiškas žmogus yra tas, kuriam „reikėjo pačiam pasidaryti apskaičiuojamam, taisyklingam, būtinam, savo paties vaizduotėje tapti tokiam, kad galėtų galų gale taip, kaip daro visi žadantys, pasakyti sau, jog toks jis ateičiai tinkamas!" (66).

Akivaizdu, kad žmogaus gebėjimą pratęsti vieną laiko akimirką atliktą valios aktą iki kokios nors akimirkos ateityje, šį gebėjimą prisiminti, Nietzsche laikė pavojinga galia. Jam jis atrodė tolygus tokiai laikysenai ateities atžvilgiu, kokia yra istorinės sąmonės laikysena praeities atžvilgiu. Įsipareigojanti moralė ar „sąžinė" tėra specifinė istorinės sąmonės forma. Ir Nietzschei atrodė, jog kebliausia palaužti nuoseklumo valią, kurią žmogui primeta visos metaforiškos prigimties mąstymo formos.

Tragedijos gimimas, sakė Nietzsche, yra bandymas analizuoti tragišką klasikinės Graikijos dvasią grynai *estetine* kalba, laikyti ją sukurta gebos, kurios kita apraiška yra „muzika"; ir visų pirma atskirti grynąją tragediją nuo jos netikrų arba iškreiptų „moralizuojančių" atmainų. Akivaizdu, kad, jo nuomone, tikrai tragiška dvasia, suformavusi Aischilo, Sofoklio *ir* Aristofano, bet ne Euripido ir naujosios komedijos rašytojų darbus, buvo grynai metaforiškos sąmonės produktas. Jis manė, jog tragišką dvasią išdavė tiek Euripidas ir naujosios komedijos rašytojai, tiek Sokratas ir Platonas, „redukuodami" tragiškojo a*gono* prasmę į priežastinę kalbą arba *kreipdami* ją į moralę. Taigi tragedija buvo išduota, kai dramos prasmė buvo imta suvokti kaip glūdinti kokiame nors „principe", o ne tiesiog grynai muzikiniame apoloniškos vaizdinio kūrimo galios ir dionisiškų šių vaizdinių išardymų žaisme. Kaip (nerečitatyvinės) muzikos „prasmė" yra visiška melodijos, ritmo ir harmonijos *dermė*, taip ir tragedija yra ne kas daugiau nei apoloniškų formų ir dionisiškų įžvalgų kaitos *vaizdinys*, kuriame jos veikia taip, kad priverstų žmogų *tinkamu metu* įžengti „į" savo „dabartį" ir „iš" jos išeiti.

Anot Nietzsches, graikai buvo pirmieji, įvertinę tai, kaip smarkiai žmogaus gyvenimas priklauso nuo žmogaus mitinių-poetinių sugebėjimų, jo mokėjimo svajoti apie sveikatą ir grožį savo paties neišvengiamo išnykimo akivaizdoje. Jis buvo įsitikinęs, jog graikų kultūra savo aukso amžiuje augo visiškai suvokdama fikcinius pamatus, ant kurių ji laikėsi. Šią kultūrą jis prilygino šventyklai, pastatytai ant polių, smingančių į klampų Venecijos lagūnos purvą; ji pateikė amžinybės ir savarankiškumo iliuziją, todėl leido gyvenimui tęstis toliau, bet kiekvienas pastato viduje atliktas veiksmas buvo nuspalvintas ramiu gyvenimo trapumo, jo siaubingo baigtinumo suvokimu.

Bet graikų kultūra nebuvo lengvas pabėgimas į idilę, paprastas pasprukimas nuo pirmykščio chaoso. Tragiškuoju menu graikai rado būdą priminti sau patiems, kad žmonių kultūra geriausiu atveju yra iliuzijų kompleksas, kad daugių daugiausia ji yra trapus pasiekimas, o po ja slypi tuštuma, iš kurios kilo visi dalykai ir kurion jie galiausiai turi grįžti, kad duotasis iliuzijų kompleksas turi

būti nuolat tikrinamas ir keičiamas nauju ir kad kūrybingas gyvenimas yra įmanomas tik tada, kai chaosą ir formą apima platesnis žinojimas apie jų abipusę priklausomybę. Savo aukso amžiuje graikų kultūra, Nietzsches teigimu, peržengė impulsą rasti *vienintelį* idealų pasaulį tam, kad mėgautųsi *tiesiog* idealaus pasaulio malonumais. Graikai žmogaus gyvenimą iškėlė aukščiau „laukinio" barbariškumo, bet jie nesiekė neįmanomo idealumo. Jie pasiekė netvirtą pusiausvyrą tarp tobulos formos ir visiško chaoso, abi galimybes sąmonėje nuolatos išlaikydami gyvas.

Tad tragiškas menas atspindi visišką graikų nusigręžimą nuo visų paskatų *kopijuoti* tikrovę ar realybę, – nesvarbu, ar suprantamą kaip ideali esybių sfera anapus erdvės ir laiko, ar kaip begalybė reiškinių, pateiktų jutimams laike ir erdvėje. Tragiškas menas sykiu yra ir realistiškai iliuzionistinis, ir kūrybingai griaunąs savo paties iliuzijas. Pirminės tuštumos siaubą paversdama gražiais išskirtinių žmonių gyvenimo vaizdais ir po to sugriaudama juos, tragedija sugriauna senas svajas, kuriomis grįsta žmonijos kultūra, ir parengia dirvą naujoms svajoms, patenkinančioms naujus žmonijos poreikius. Laisvo individo gyvenimas – sfera, suteikta išradingai kurti iliuzijas besikaitaliojančių iliuzijų sistemų sankirtose; taip kultūriniam paveldui, apsaugančiam žmogaus regą nuo bedugnės tamsos, sutrukdoma sustingti į kiautą, nes tragedija nuolat primena žmonėms, kad kiekviena *forma* tėra grynai žmogiškas kūrinys, nors ir siūlo ją kaip judėjimo ateitin pagrindą. Taigi tragiškas menas yra dialektinis menas *par excellence*. Jis vienintelis geba, įrodinėjo Nietzsche, ir priversti žmogų herojiškai susiremti su tikrove, ir po šių susirėmimų grąžinti žmogų į gyvenimą.

Visa tai grįsta Nietzsches tikėjimu, kad išskirtinė žmogaus stiprybė, o kartu ir jį kaustanti silpnybė, yra jo sąmonė. Sąmonė leidžia kurti išskirtinai žmogišką gyvenimą, bet sykiu pakerta impulsą keisti šį gyvenimą, kai jis jau sukurtas. Galėdamas įsižiūrėti į dalykų prigimtį, žmogus gali veikti išimtinai žmogiškai, bet pernelyg gilindamasis į dalykų prigimtį, pernelyg daug suprasdamas, jis sugriauna savo valią veikti. Veikimui, sakė Nietzsche,

reikalinga iliuzijos šydo priedanga, – tai Hamleto patirtis ir nuostata, o ne lėkšta išmintis Jonelio svajotojo, kuris dėl to, kad per daug refleksijos, tarsi

dėl galimybių pertekliaus, nežino, ko griebtis; turimi galvoje ne svarstymai, ne! Tikrasis pažinimas, klaikios tiesos regėjimas nustelbia bet kokį veikti skatinantį motyvą, – tiek Hamletui, tiek dionisiškajam žmogui. [...] Įsisąmoninęs kartą regėtą tiesą, [jis] dabar visur mato tik gyvenimo baisumą ir absurdą [...] ir jam darosi koktu. [*Tragedijos gimimas*, 68]

Tačiau, laimei, tęsė Nietzsche, žmogus taip pat sugeba *užmiršti* tai, ką žino – be to, sugeba *paneigti* tai, ką jis žino; jis sugeba svajoti, smagintis vaizdiniais, ir siaubą, skausmą, kančią, sukeltus savo paties baigtinumo įsisąmoninimo, užkloti svajų pavidalo nemirtingumo nuojautomis. Jis gali apžavėti save, *pabėgti į metaforą*, savo gyvenimui suteikti įtikinamą tvarką ir formą, veikti taip, tarsi metafora būtų tiesa, ir savo žinojimą apie neišvengiamą žūtį paversti herojiško teiginio proga. Šiame sugebėjime užburti save, dionisiškas įžvalgas atremti apoloniškais vaizdiniais, glūdi žmogaus sugebėjimas praaugti save, veikti, o ne tik kontempliuoti, ir *tapti*, o ne tik *būti*.

Tragedijos gimime Nietzsche šį unikalų žmogišką sugebėjimą apgauti save apibūdino puikiai pakeisdamas parafrazės, primenančios saulės metaforą Hegelio *Istorijos filosofijos* pradžioje, veikėjus: „Kai įsidrąsinę žvilgtelime į saulę ir apakinti nuo jos nusigręžiame, regime, kol akys atsitokėja, tamsias spalvotas deives, visai ne tokie yra Sofoklio herojų šviesos atvaizdai, trumpai tariant, kaukės apoloniškumas: tai neišvengiami į gamtos gelmes ir baisybes mesto žvilgsnio kūriniai, nelyginant šviesos dėmės, turinčios padėti atsigauti siaubingos nakties aptemdytam žvilgsniui" (76). Vėliau veikale *Apie moralės genealogiją* Nietzsche išskleis čia glūdinčią mintį; postūmį grožiui jis apibrėžia kaip atsaką į ankstesnį bjaurumo įsisąmoninimą. Dabar svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog, Nietzsches nuomone, grožis yra ne transcendentalinės sferos atspindys ar jos interiorizacija, bet *reakcija* į ją, vieno žmogaus valios gyventi kūrinys, refleksyvus atoveiksmis atradus pasaulio tiesą – t.y. kad jame nėra tiesos. Tai šitai turėjo omeny Nietzsche sakydamas „mes turime meną tam, kad nemirtume nuo tiesos" – t.y. kad nemirtume supratę, jog nėra vienos, visa apimančios tiesos.

Vienas iš *Tragedijos gimimo* tikslų buvo tragiškąjį *agoną* išaiškinti negrįžtant nei prie etinių, nei prie religinių (kaip transcen-

dentalinių) kategorijų. Nietzsche norėjo parodyti, jog dialektinis procesas, žmogų vedantis nuo paprasčiausios egzistencijos per susvetimėjimą į susitaikymą su pasauliu, yra tik suprantamų estetinių impulsų padarinys. Ankstesni autoriai, ypač Hegelis, tragišką meną laikė konflikto tarp valingo individo ir socialinės tvarkos ar pasaulio proceso produktu, *aidos* ir *nomos*, *moira* ar *physis* konflikto padariniu. Buvo manoma, kad katarsis, lydintis herojaus pralaimėjimo apmąstymą, atskleidžia kokią nors moralės požiūriu svarbią tiesą apie visatos prigimtį, nurodo į miglotą, bet tikrą tarpasmenišką gyvenimo prasmę. Netgi Schopenhaueris manė, jog tragedija skatina pripažinti *fundamentalią tiesą*, kad „būtų buvę geriau iš viso negimti".

Klaidingą pastarojo požiūrio pesimizmą Nietzsche smerkė ne mažiau nei klaidingą pirmojo optimizmą, o tragedijos dvasios esme jis laikė tai, jog žmogus tvirtai įsisąmonina konfliktą tarp esminio egzistencijos prigimties chaotiškumo suvokimo ir savo sugebėjimo toliau gyventi savo susikurtose svajose. Šitaip įsivaizduojamas tragedijos menas yra žmogaus judėjimo link bedugnės, iš kurios jis iškilo tikrindamas jį anksčiau palaikiusius vaizdinius, *ir* priešingo judėjimo atgal, į naują vaizdinių kompleksą, kupiną užgniaužto žinojimo apie iliuzinį *bet kokios* formos pobūdį, rezultatas. Šis *judėjimas nuo* chaoso prie formos ir *atgal* išskiria tragediją iš kitų *poesis* formų (tokių kaip epas ar lyrika) ir iš kitų pažinimo ir tikėjimo sistemų (tokių kaip mokslas ir religija). Visos kitos žmogaus egzistencijos perspektyvos linkusios gyvenimą įšaldyti arba chaoso, arba formos sampratose; viena tragedija reikalauja nuolatinio *chaoso įsisąmoninimo* ir *formos valios kaitaliojimosi* gyvenimo vardan. „Apolonas įveikia individo kančią suteikdamas tviskantį puošnumą apraiškos amžinumui, čia grožis nugali nuo gyvenimo neatskiriamą sielvartą, skausmas tam tikra prasme nuvejamas nuo gamtos bruožų" (121). Dionisas, atvirkščiai, priverčia mus „suvokti, jog visa, kas randasi, turi būti pasirengę kančios kupinai žūčiai; mes esame verčiami pažvelgti į individualiosios egzistencijos baisumus – ir vis dėlto neturime nustėrti: metafizinė paguoda kaipmat mus išplėšia iš besikeičiančių vaizdų sūkurio". Dabar, tęsė Nietzsche, „kova, kankynė, reiškinių nyksmas mums [...] atrodo kaip būtinas

dalykas: kai yra devynios galybės nesuskaičiuojamų, gyveniman besiveržiančių ir viena su kita besistumdančių egzistencijos formų, kai toks per visus kraštus besivejantis pasaulio valios vaisingumas" (121). Turėdami šias dvi reiškinių pasaulio patirtis – vieną, matančią amžiną laikinumo grožį, ir kitą, matančią grožio amžiną laikinumą, iš tragiškojo agono kontempliacijos pakylame komiškai pripažindami gyvenimą: „Nepaisant baimės ir užuojautos, mums teko laimė gyventi: ir gyvename ne kaip individai, o kaip toji vienintelė gyvastis, su kurios begaliniu vaisingumu esame susilieję" (121–122).

Akivaizdu, jog Nietzsche gynė ne tokį meną, kuriame galiausiai triumfuoja Apolonas arba Dionisas, bet jų abipusę priklausomybę teigiantį meną. Tiesa, kad jis tikėjo savo paties amžių užmiršus Dionisą ir atsidavus nesaikingam Apolono garbinimui, formos siekimui *bet kokia kaina*. Bet, Nietzsches nuomone, kainą nesunku apskaičiuoti: išaugęs nusivylimas amžina forma ir tvarka griauna patį gyvenimą. Ir tik žmonėms priminus Dionisą ir jo pretenzijas į visas gyvenimo formas taptų įmanoma apleisti išaugtines formas ir sukurti kitas, labiau atliepiančias daugialypius gyvenimo poreikius ir interesus.

Nietzsche, žinoma, nekvietė garbinti tik vieną Dionisą; visiškas Dioniso triumfas, chaoso valia, nugalėjusi Apoloną, nuvestų atgal į „laukinį barbariškumą", iš kurio graikai pakilo tik žiauriausiomis pastangomis. Bet neginčijamas apoloniškų galių viešpatavimas žmoguje reiškė griežtumą, priespaudą, represijas, lunatiko gyvenimą. Be apoloniškos galios svajoti Parnaso svają žmogus negali gyventi; bet impulsas priimti specifinę tikrovės formą, gebėjimą kurti vaizdinius nukreipti prieš patį žmogų galų gale toks pat destruktyvus žmogaus gyvenimui, kaip ir Dioniso viešpatavimas. Maža to, neginčijamas Apolono viešpatavimas pranašauja pačią tūžmingiausią reakciją, Dionisui dar kartą patvirtinus savo teises.

Anot Nietzsches, pati destruktyviausia iliuzionizmo forma – ta, kuri vaizdinį paverčia sąvoka ir tada vaizduotę įšaldo šios sąvokos teikiamose kategorijose. Visos formos galų gale yra metaforiškos, o ne substantyvios, įrodinėjo Nietzsche, ir, pavyzdžiui, kai jomis kūrybingai naudojasi tragiškas poetas, metafora yra „vaiz-

do, kurį jis regi vaizduotėje vietoj kokios nors sąvokos, pakaitas" (71). Taigi dramos veikėjas nėra „tam tikra, iš pavienių bruožų surankiota ir sudėliota visuma: tai – gyvas, jo akivaizdoje gyvenantis ir ramybės neduodantis asmuo, besiskiriantis nuo dailininko tokios pat vizijos vien tuo, kad be pertrūkio gyvena ir veikia toliau" (*Ibid.*). Ši dinamiška galia kurti vaizdinius yra tiek Apolono, tiek Dioniso dovana, ir atitinkamai yra *gyva* formos ir judėjimo, struktūros ir proceso sintezė. Poeto, suprantančio metaforos vartosenas, suformuotas vaizdinys yra Apolono sugebėjimo nuraminti individą „nubrėžiant skiriamąsias ribas" viduje, skersai arba aplink esminį chaosą produktas; bet poetas žino, jog metaforoje glūdintis vaizdinys turi būti susprogdintas Dioniso, „kad esant šitai apoloniškajai tendencijai forma nesustingtų, virsdama egiptietišku sustabarėjimu ir šalčiu" (82), ir neužkirstų kelio gyvenimą palaikančioms galioms. Vaizdiniui sustingus į sąvoką nukenčia ne gyvenimas apskritai (nes pats gyvenimas negali būti paneigtas), bet *žmogaus* gyvenimas. Žmonijai pražūtinga pernelyg sureikšminti Apoloną ar Dionisą, mat žmonija gali egzistuoti tik ant šių dviejų dievų karalystes skiriančios ribos. Šioje schemoje žmogaus sąmonė veikia kaip tam tikras šių dviejų didžių galių priesvoris; mesdami savo menkas jėgas tai į vieną, tai į kitą pusę, žmonės neleidžia šiems dievams sunaikinti vienas kito ir įsiterpia į erdvę tarp jų tarsi Izraelis tarp Asirijos ir Egipto. Bet kartais, nelaimei, to padariniai būna lygiai tokie pat apgailėtini, kaip ir tai, kas ištiko Izraelį.

Tragiško jausmo mirtis Graikijoje, tvirtino Nietzsche, buvo ironijos (šaltų, paradoksalių idėjų) triumfo prieš „apoloniškąją kontempliaciją" ir romantiškų „karštų emocijų" triumfo prieš „dionisišką įkarštį" pasekmė. Šias tragiškos dvasios išdavystes paskatino Sokratas ir Euripidas. Sokrato „loginiame schematizme apoloniškoji tendencija tarsi iš lervos virsta lėliuke"; o Euripido kūryboje „dionisiškasis pradas perkeliamas į natūralistinį afektą" (106).

Sokrato išdavystė buvo ypač pražūtinga, nes ji įkvėpė klaidingą žmogaus optimizmą. Šis optimizmas grįstas trimis Sokrato iliuzijomis: „dorybė – tai žinojimas"; „nusižengiama tiktai iš nežinojimo"; „dorybingas žmogus – laimingas" (107). Veikiami šių iliuzijų žmonės ėmė tikėti, jog „mąstymas, vadovaudamasis dėsniu,

gali prasiskverbti į giliausias būties gelmes ir kad būtį jis pajėgia ne tik pažinti, bet ir koreguoti" (111). Tai buvo lemtingas kultūrinio Graikijos gyvenimo posūkis, kadangi graikus jis nukreipė į *bevaisį galutinių* tiesų ir *visiškos* gyvenimo kontrolės ieškojimą. Šio proceso metu Dionisas, priverčiantis mus „suvokti, jog visa, kas randasi, turi būti pasirengę kančios kupinai pražūčiai", buvo pamirštas (121).

Netgi sokratiškosios pastangos padaryti žmones gerus padarant juos racionalius nesėkmė antikinio pasaulio nepriverté pamatyti šio absoliutų ieškojimo kvailybės. Platonas jiems tapo mąstytoju, galinčiu padėti jų kvailumui; jų dėmesys nuo gyvenimo, jų gyvenamo čia, žemėje, buvo nukreiptas į „gėrio", „tiesos" ir „grožio", numanomai egzistuojančių *anapus* laiko ir erdvės, pasiekiamų tik *paneigiant* kiekvieną gyvulišką žmogaus kūno impulsą, siekimą. Šis platoniškas tikėjimas paruošė kelią krikščionybei, kuri užbaigė žmogaus degradaciją, uždrausdama tiek jo valiai, tiek protui pasiekti galutinę Sokrato įsivaizduotą ramybę ir pastovumą. Krikščioniškoje galutinio išgelbėjimo viltyje žmonės atrado juos apvylusio proto pakaitalą, bet tik paneigdami valią gyventi čia ir dabar. Krikščionybės triumfas buvo pabėgimas į ypač slegiančią antiidilės rūšį, ne džiaugsmo, bet kančios idilę, grįstą ne „tikėjimu pirmine tyro, meniškai jautraus žmogaus egzistencija", bet tikėjimu esminiu žmogaus silpnumu, menkumu ir netikėliškumu.

Ši minties linija buvo „pogrindinės" Nietzsches Vakarų žmogaus istorijos pagrindas. Nuo graikų laikų, tvirtino Nietzsche, Vakarų žmonių istorija buvo jų pačių susikeltos ligos istorija. Nuo tada žmogus, kadaise buvęs tiltas tarp chaoso ir formos, įgijo paskersto jaučio, pakabinto tarp dviejų saviapgaulės polių, aspektą. Viename poliuje – krikščionybė, neigianti gyvenimo teises į žmogų ir reikalaujanti, kad žmogus savo tikslus rastų kitame pasaulyje, kuris jam bus atskleistas tik laikų pabaigoje; kitame poliuje – pozityvistinis mokslas, besismaginantis žmogaus nužmoginimu, redukavimu į gyvūno statusą, suvokiantis jį vien tik kaip mechaninių jėgų, kurių jis visiškai negali suvaldyti ir nuo kurių jis negali išsigelbėti, instrumentą. O Vakarų žmogaus istorija nuo tragiškos dvasios nuosmukio aprašo šių dviejų gyvenimą neigiančių tendencijų

kaitaliojimąsi; ateina iš pradžių vienos, o paskui kitos eilė smukdyti žmogų.

Tad vakarietiškosios sąmonės istorija pasirodo tesanti svyravimas vietoje, amžinas sizifiškas dviejų vienodai ardančių žmogaus gebėjimą gyventi ir mąstyti sampratų sugrįžimas, gyvenimą neigiančių galimybių ciklas, ir nėra jokios vilties netrukus iš jo ištrūkti. Vėliau knygoje *Apie moralės genealogiją* Nietzsche atras pozityvią viso šio žmogaus susiluošinimo vertę, intelektualinio įžvalgumo augimą, kuris, atsigręžęs į mokslą ir religiją palaikančius mitus, atskleis jų abiejų skurdą. Tačiau *Tragedijos gimime* jis pasitenkino nurodęs *faktą*, kad religiją naikina mokslas, o mokslą – kritinė filosofija, kaip tūkstantmečio istorinio numitinimo ir kultūrinės degradacijos *proceso* ženklą. O išaugusią istorinę modernaus žmogaus savimonę jis paaiškino nurodydamas, jog mokslo rankomis buvo suardyti visi mitiniai – ir suvaržantys, ir išlaisvinantys – pamatai. Judėjimas šiuo ciklu, šis svyravimas, teigė jis, yra tikras raidos, *progreso*, nors kol kas tik negatyvaus (t.y. saviapgaulės griovimo pačių saviapgaulės, istorinės sąmonės ir kritikos priemonėmis) – ženklai. Tad, anot Nietzsches, šios istorijos siužetas ironiškas, kadangi tie patys veiksniai, sugriovę žmogaus gebėjimą mėgautis gyvenimu, dabar atsigręžė prieš save. Ir pasekmė tam tikra prasme ironiška, nes žmogus dabar *gyvena ironiškai*, visiškai suvokdamas pats griaunąs tiek mitą, tiek kritiką.

Nietzsche baigė savo esė pastaba, jog gyvenimas nepateisina savęs ir negali to padaryti; *jam* to nereikia. Tik žmogus jaučia poreikį pateisinti savo egzistenciją, nes iš visų gyvūnų tik žmogus yra įsisąmoninęs savo būties absurdiškumą. Ir, įrodinėjo Nietzsche, tik menas gali pateisinti gyvenimą žmogui, bet ne koks nors „realistinis" menas, ne menas, tik imituojantis gamtą. Fotografinis realizmas tėra dar viena mokslo forma. Reikalingas būtent menas, tvirtino jis, įsisąmoninęs savo *metafizinį tikslą*; mat tik menas, o ne filosofija ar mokslas žmogui gali pateikti metafizinį gyvenimo pateisinimą. „Menas – tai ne tik gamtos tikrovės pamėgdžiojimas, o ir – ir tai svarbiausia – metafizinis priedas prie tos tikrovės, kuriai įveikti jis ir kuriamas" (164–165). Maža to, menas suteikia vienintelę transcendenciją, kurios gali tikėtis žmogus, ir suteikia ją ne sukurdamas

svajonę, bet suardydamas netikrą sunykusios svajonės realybę. Tikras menas iškart sako žmogui: „Žiūrėk! Pasižiūrėk įdėmiai! Štai jis, tavo gyvenimas! Štai ką rodo tavo būties laikrodžio rodyklė" (*Ibid.*), ir sykiu visą bjaurumą ir nedarną paverčia „meniniu žaidimu, kurį valia, amžinai kupina džiaugsmo, žaidžia pati su savimi" (166).

Kas yra žmogus, klausė Nietzsche, jei ne „disharmonijos" įsikūnijimas? O jeigu žmogus ir yra tai, jam reikia nuostabios iliuzijos šiai disharmonijai pridengti grožio šydu. Nietzsche manė, kad jo laikai pasiekė ilgo žmogaus susvetimėjimo su savimi proceso pabaigą; jie buvo pasirengę įžengti į naują visų savo sunykusių iliuzijų destruktyvios kritikos laikotarpį. Šis griovimo periodas pranašavo tokį smurto ir nesantaikos periodą, kokį Vakarų pasaulis matė tik helenizmo epochoje, kai tragiško jausmo irimo akivaizdoje žmonės ėmė leistis ilgu savęs žalojimo keliu, pavertusiu juos „moderniais". Tad, sakė jis,

> Viršūnėse – tas pats begalinis smalsumas, ta pati nepasotinama ieškojimo karštligė, tas pats baisus supasaulėjimas; šalia to – benamis bastymasis, godus veržimasis prie svetimų stalų, lengvabūdiškas dabarties dievinimas arba bukas kvaitulio apimto proto nusigręžimas nuo jos – visa tai *sub specie saeculi* yra „dabarties laikai"; iš tokių ir panašių simptomų galima numanyti panašių negerovių esant ir šitos kultūros širdyje, nujausti mito sunaikinimą. [162]

Bet Nietzsche į ateitį žvelgė optimistiškai: „Kai audringai sukyla dionisiškosios jėgos, – rašė jis, – ten turi būti pas mus nusileidęs ir Apolonas, gaubiamas debesies; jo grožio begalinį poveikį tikriausiai patirs kita karta" (169).

Ši nuoroda į dionisiškųjų ir apoloniškųjų procesų kaitą pagal kartas perteikia istorijos sampratą, grindžiančią didžiąją Nietzsches darbų dalį. Kaip jau pažymėta aukščiau, kartais teigiama, jog Nietzsche ciklišką judėjimą, amžino sugrįžimo judėjimą aprašančią istoriją laikė tarsi jo laikais paplitusių naivių linijinio progreso sampratų priešnuodžiu. Ne tokia paprasta mintis priartina prie tiesos. Visų pirma netgi ir *Tragedijos gimime* Nietzsche atskyrė „laukinio barbariškumo" dionisišką dvasią ir dionisišką pohomerinių laikų graikų dvasią ir įsivaizdavo *progresą*, perėjimą iš pirmos į antrą per apolonišką, arba epinę, kultūros fazę. Šių trijų fazių skir-

tumai valios gyventi raidoje gali būti apibūdinti kaip skirtumai tarp valios savyje, valios pačios sau ir valios savyje ir pačios sau; anot Nietzsches, tokios buvo tragiškos dvasios „neišvengiamos stadijos". Kierkegaard'o kalboje jos atitiktų svajos valios, pabudimo valios ir norinčios valios stadijas. Save kaip *valią* įsisąmoninusi valia yra grynosios tragedijos pagrindas. Trumpai tariant, čia mes turime *pačios valios* sąmoningumo *augimą*.

Be to, Nietzsches schemoje po graikų tragedijos nusmukimo sekė ne nuopuolis atgal į „laukinį" barbariškumą, o veikiau judėjimas pirmyn, į tolesnį dekadansą, turintį tris pakopas: helenistinę, romėniškąją ir krikščioniškąją fazes, t.y. mokslinę, karinę ir religinę fazes. Šias fazes Nietzsche laikė dekadentiškomis, nes jos, užuot išlaisvinusios valią griovimo arba kūrimo darbui, baudė valią, ją drausmino ir galų gale jos galias nukreipė prieš ją pačią.

Modernioje Vakarų civilizacijoje, Nietzsches požiūriu, šis procesas, žinoma, atvirkščias: iš „krikščioniško" kitapasauliškumo, į „romėnišką" militarizmą, į „helenistinį" kritiškumą, į naująjį tragedijos amžių, ir iš čia, tikėtina, į naująjį barbariškumą. Bet Nietzsche tikėjo, jog naujasis barbariškumas skirsis nuo pirmojo žmonių tos laisvės ir galios, kuriomis jie nesidžiaugė senajame, laukiniame barbariškume, laipsniu. Nietzsches antžmogis, anot jo, bus jau ne vien tik griovėjas, bet taip pat ir kūrėjas, savo *gyvenimą* gyvenąs kaip meno kūrinį, savyje įkūnijantis disharmoniją ir formą, kuriuos graikai pajėgė įkūnyti vien tik tragedijos scenos vaizdiniuose.

Jeigu tai – cikliška istorijos samprata, šis „ciklas" iš tiesų labai keistas. Nietzsches supratimu, kelias žemyn ir kelias aukštyn tik išoriškai atrodė esą tas pats; jis buvo įsitikinęs, kad leidžiamės žemyn tik tam, kad iškiltume išgryninti, apsivalę ir atsikratę savo ankstesnių gyvenimą griaunančių iliuzijų. Trumpai tariant, Nietzsches nuomone, visa Vakarų žmogaus istorija nuo pirmykščių laikų buvo vienas *didingas progresyvus* judėjimas iš paprasto egzistavimo per susvetimėjimą į susitaikymą, kaip ir tragiškasis *agonas* scenoje. Bet jis įsivaizdavo, kad susitaikyta bus ne su „gamta" ar „visuomene", bet su savimi. O šio agono nauda – įgyjamas naujas savimonės lygmuo, kuriame Zaratustros tipo antžmogis žaidžia savo žaidimą su chaosu.

Todėl šitaip įsivaizduojama istorija nėra dialektiškas judėjimas, krypstantis į anapus laiko ir erdvės esantį absoliutą. Vienintelis pripažintas Nietzsches „absoliutas" – laisvas individas, visiškai išsivadavęs nuo bet kokių dvasinių-transcendentinių impulsų, savo tikslu laikantis savą sugebėjimą praaugti save, naujų uždavinių užsibrėžimu savo gyvenimui suteikiantis dialektinę įtampą ir paverčiantis save žmogišku tokio gyvenimo, kokį, graikų manymu, gyvena tik dievai, pavyzdžiu.

Nesunku pastebėti, kad Nietzsches tragedijos dvasios interpretacija pradedama tiek romantiškos, tiek ironiškos tikrovės prigimties sampratų paneigimu. Antra, ji sudaryta iš taip sumaišytų konvencionalių tragedijos ir komedijos sampratų, kad tiesos, atskirai mokomos kiekvienos iš jų, dabar sujungiamos į vieną daugialypį gyvenimo ir mirties pripažinimą. Tada ši tragikomiška vizija išvaloma nuo bet kokių moralinių prasmių. Tragikomiška vizija sutapatinama su „muzikos dvasia" – kitaip sakant, su nerečitatyvine muzika, nieko neteigiančia apie pasaulį, tik paprasčiausiai egzistuojančia šalia patirties pasaulio kaip gryna forma ir judėjimas. Žodinis ir literatūrinis muzikos dvasios atitikmuo yra metafora. Metaforiniais sutapatinimais reiškiniai paverčiami vaizdiniais, neturinčiais „prasmės" anapus savęs. Būdami vaizdiniai, jie paprasčiausiai yra panašūs arba skiriasi nuo visko, kas juos supa. Metafora, kaip ir mitinis mąstymas, vienu ir tuo pat metu ir patvirtina, ir paneigia *principium individuationis*. Tad norint vėl įžengti į mito pasaulį, be kurio atrodo neįmanomas joks herojiškas veiksmas, Nietzsche patarė iš naujo apibrėžti tragedijos sampratą grynai metaforine kalba. Grįžimas į metaforinę sąmonę reikštų nekaltybės atgimimą. Jis priverstų atmesti sinekdochinę ir metoniminę sąmonės formas, nustoti ieškoti veikėjų ir veiksnių anapus reiškinių bei apdovanoti juos dvasinėmis savybėmis, taip sumenkinant žmogaus gyvenimo vertę.

Nietzsche siekė sugrąžinti žmogų į tiesioginį susidūrimą su reiškinių pasauliu, išgryninant jo regą, bet palikti nepaliestą jo gebėjimą konstruoti kūrybingas iliuzijas. Jis tikėjo, kad vien tik žmogaus sugebėjimas metaforiškai transformuoti patirties pasaulį gali atmintį ir užmaršumą išvalyti nuo jų potencialiai destrukty-

vaus poveikio žmogaus gyvenimui. Metaforinės sąmonės paradigma, gebėjimas matyti panašumą skirtybėse ir skirtingumą panašybėse, savo ruožtu buvo dionisiško–apoloniško vaizdinio, Nietzsches pasitelkto kaip jo tragedijos dvasios kilimo ir nuosmukio „istoriją" organizuojančio principo, modelis.

Ši „istorija" buvo parašyta ironišku tonu; į savo skaitytojus Nietzsche kreipėsi derindamas susirūpinimą ir panieką. Tačiau savo objekto, tragedijos dvasios, atžvilgiu jis toli gražu nėra ironiškas. Mat tragedijos dvasios „istorija" sykiu yra ir tragedija, ir komedija – tragiškos siužeto struktūros, bet komiškos potekstės. Tragedijos dvasios pakilimo ir nuosmukio istorijai suteiktas *agono*, sukuriančio sąlygas susigrąžinti komiškos sąmonės „linksmąją išmintį", siužetas. Nors parašytas Nietzsches žavėjimosi Schopenhaueriu ir Wagneriu įkarštyje, darbas baigiamas šiems abiem „romantikams" visai svetima gaida, komiška gaida, šlovinančia žmogaus dvasios išsilaisvinimą tiek iš priežastingumo, tiek iš formalaus apibūdinimo, tiek iš pesimizmo, tiek iš naivaus optimizmo.

Bet visa tai dar laukė visiškai užbaigtos filosofijos, pasirodžiusios jo vėlesniuose darbuose, ypač *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, *Anapus gėrio ir blogio* ir *Apie moralės genealogiją*. Labiausiai man rūpi būtent Nietzsches įsivaizdavimas, kaip istorinė mintis gali prisidėti prie naujojo amžiaus atėjimo ir ko, jo įsitikinimu, reikia, kad istorinei minčiai būtų suteikta išlaisvinanti tragiško meno galia. Todėl aš turiu imtis istoriografinio epilogo „Apie istorijos žalą ir naudingumą", Nietzsches pridėto prie *Tragedijos gimimo*.

§ *Atmintis ir istorija*

Tragedijos gimime žmogaus gyvenimui Nietzsche suteikė vietą tarp chaoso įsisąmoninimo ir formos valios; esė „Apie istorijos žalą ir naudingumą" jis gilinosi į šios idėjos prasmę laiko aspektu. „Apie istorijos žalą ir naudingumą" domisi atsiminimo ir užmiršimo, Nietzsches laikytų unikaliomis žmogiškojo padaro savybėmis, dinamika. Tragiškasis agonas, vykstantis graikų scenoje, galų gale yra nelaikiškas; jis egzistuoja ne laikinėje sferoje. Žmogus, turįs

nugyventi savo gyvenimą kaip tragiško meno kūrinį, turi tai atlikti nuolat turėdamas omeny, jog laikas praeina; jis turi gyventi *istorijoje*. Tad iškyla uždavinys nustatyti, koks istorijos jausmo, praeinančio laiko jausmo, tiek kuriamasis, tiek griaunamasis poveikis savitai žmogiškai atsiminimo ir užmiršimo dialektikai.

Nors Nietzsche dažnai kalba taip, tarsi žmogaus sugebėjimas veikti priklausytų nuo jo sugebėjimo užmiršti – t.y. nuo jo sugebėjimo atsikratyti sąmonės ir atsakyti vien tik į gyvulišką instinktą – iš tikrųjų Nietzsche tikėjo, kad žmogaus *užmiršimas* skiriasi nuo gyvulio *neprisiminimo*. Iš tiesų nėra prasmės kalbėti apie gyvulio gebėjimą užmiršti, nes gyvulys neturi pirmesnio impulso prisiminti. Gyvulys, teigia Nietzsche „Apie istorijos žalą ir naudingumą" pradžioje, gyvena amžinoje dabartyje, nepažindamas nei persisotinimo, nei skausmo, todėl ir be savitai žmogiško impulso užmiršti; užmiršimas yra valios aktas.

Tad, rašė Nietzsche, žmogus, mąstydamas apie gyvulius, gali paklausti gyvulio: „Kodėl tu man nieko nesakai apie savąją laimę ir tik žiūri į mane?" Gyvulys galėtų atsakyti: „Taip yra todėl, kad aš tuojau pat užmirštu tai, ką norėjau pasakyti – bet pamiršta ir šį atsakymą, o šitai ganėtinai stebina žmogų". O žmogus „stebisi ir pats savimi – tuo, kad jis neįstengia išmokti pamiršti ir kad jis visuomet prikaustytas prie praeities: kad ir kaip greitai, kad ir kaip toli jis bėgtų, grandinė bėga iš paskos" (43). Trumpai tariant, žmogus gyvena *istoriškai*; jis žino apie savo nenutrūkstamą tapimą ar netapimą, visų jo dabarčių sunykimą į *nekintančią praeitį*. Praeitis nuolatos yra priešais žmogų kaip nuveiktų, užbaigtų, išpildytų, nepakeičiamų dalykų vaizdinys. Šios praeities nesuvaldomumas tampa žmogaus nesąžiningumo savo paties atžvilgiu priežastimi ir galia, motyvuojančia jo savęs žalojimą.

Žmogus norėtų „įeiti" dabartin, išgyventi ją visiškai ir betarpiškai – toks vyraujantis jo impulsas. Bet „didžiulė ir vis dar didėjanti praeities našta [...] lenkia jį prie žemės, [...] apsunkina jo judesius". Ši praeitis keliauja su žmogumi; ji yra nematoma ir tamsi našta, kurios jis retsykiais tariamai atsižada, pavyzdžiui, sau lygių draugėje, norėdamas sukelti jiems pavydą". Bet žmogus pavydi gyvuliui, nesinešiojančiam tokios naštos, arba kūdikiui, „kuris dar

neturi atsižadėti jokios praeities ir palaimingoje nežinioje žaidžia ant praeities ir ateities ribos" (44).

Tačiau vaikas skiriasi nuo gyvulio tuo, kad šiuo atminties neturinčiųjų rojumi jis gali mėgautis tik laikinai. Kai tik išmoksta suprasti žodžio „buvo" prasmę, jis atsiveria visai žmonijos „kovai, kančiai ir persisotinimui", ir žinojimui, kad žmogiškoji būtis iš tikrųjų tėra „niekados neužbaigiamas *imperfectum*". Viena mirtis atneša žmogui „trokštamą užmarštį"; „ji sykiu su žmogaus gyvenimu atima ir dabartį, šitaip patvirtindama tiesą, kad mūsų egzistavimas yra nuolatinis ėjimas į praeitį, tai yra egzistavimas nuolat save neigiant, griaunant ir sau prieštaraujant" (*Ibid.*).

Kūrybingo žmogaus užduotis – *išmokti pamiršti*, „sustingti ant akimirkos slenksčio [...] be svaigulio ar baimės", – *ne paneigti praeitį* ir save, koks buvo praeityje, bet *užmiršti tai*. Kraštutinis praeities dalykų prisiminimo atvejis – „žmogus, [...] pasmerktas visur matyti tapsmą" (*Ibid.*). Toks žmogus – kaip Rokantenas Sartre'o *Šleikštulyje* – daugiau nebetikėtų savo buvimu, o vietoj to matytų viską skriejant praeitin nesibaigiančia eile ir pasimestų tapsmo sraute. Be užmaršties neįmanomas joks veiksmas, nesuvokiamas joks gyvenimas, „kaip bet koks organinis gyvenimas reikalingas ne tik šviesos, bet ir tamsos" (45). *Paprasčiausiai* gyventi be prisiminimų įmanoma, kaip rodo gyvulio pavyzdys, bet „visiškai neįmanoma gyventi be sugebėjimo pamiršti" (*Ibid.*).

Šios pastraipos atskleidžia vieną Nietzsches minties aspektą, dažnai nepastebimą šiuolaikinėse jos analizėse. Nietzsche sprendė savitą žmogišką problemą, išmokimo užmiršti problemą, kuri visai nėra *gyvulio* problema; išmokti užmiršti iš anksto numato pirmesnį mokėjimą prisiminti, būdingą tik žmogui. Trumpai tariant, šioje esė istorinė sąmonė suponuojama; jos nereikia aiškinti, ji paprasčiausiai teigiama. Vėliau veikale *Apie moralės genealogiją* Nietzsche ėmėsi istoriškai ir psichologiškai paaiškinti, kaip šis gebėjimas prisiminti įsišaknijo žmoguje; bet „Apie istorijos žalą ir naudingumą" šį sugebėjimą jis laikė savaime suprantamu ir klausė, kokia jo reikšmė gyvenant kūrybingą žmogaus gyvenimą. Gyvulio „problema" – tai, jog jis neprisimena; žmogaus „problema" – tai, jog jis prisimena pernelyg gerai. Iš šio sugebėjimo prisiminti savo praeitį

kyla visos specifinės *žmogiškos* konstrukcijos. Kalbama ne apie tai, kad žmogui *reikia* atminties; žmogaus šlovė ir prakeikimas – tai, kad jis neatšaukiamai *turi* atmintį. Todėl, nori jis to ar ne, jis turi istoriją. Tad kyla toks klausimas: ar šis gebėjimas prisiminti nėra pernelyg ištobulintas ir nekelia grėsmės pačiam gyvenimui? Svarbu ne tiek sugriauti istoriją, kiek sužinoti, kada žmogus gali teisėtai ją pamiršti:

> Giedra nuotaika, rami sąžinė, džiugi veikla, tikėjimas ateitimi – visa tai (nesvarbu, ar kalbėsime apie atskirą žmogų, ar apie tautą) priklauso nuo to, ar egzistuoja linija, skirianti tai, ką galime matyti ir kas yra šviesu, nuo to, kas neskaidru ir tamsu; priklauso nuo to, ar jis sugeba taip gerai laiku pamiršti, kaip ir laiku prisiminti, nuo sveiko instinktyvaus sugebėjimo skirti, kada reikia jaustis istoriškai, o kada ne. [46]

Todėl „skaitytojas kviečiamas apmąstyti tokį teiginį: tai, kas istoriška, ir tai, kas neistoriška, vienodai reikalinga žmogaus, tautos ar kultūros sveikatai" (*Ibid.*).

Būtina pabrėžti, kad Nietzsche istorijos vertės (ir, *a forteriori*, atminties) problemą suprato kaip vertybės ar poreikio, kuriam ji tarnauja, problemos dalį. Prisiminimas, tvirtino jis, kaip ir matymas, yra visuomet *ko nors* prisiminimas, o ne abstrakti veikla; prisiminimas tad yra valios aktas, turintis tikslą, taikinį ar objektą. Maža to, žmogus pasirenka prisiminti *tam tikru būdu*, ir būdas, jo pasirinktas prisiminti dalyką, rodo, ar jo laikysena savo paties atžvilgiu yra destruktyvi, ar konstruktyvi. Žvilgsnis *atgal* į savo praeitį yra būdas apibrėžti savo dabartį ir savo ateitį; tai, *kaip* jis formuoja savo praeitį, koks vaizdinys jai primetamas, parengia jį leistis į ateitį. Jis gali nuspręsti arba herojiškai plačiai žengti į ateitį, arba įeiti į ją atbulas, bet jis negali to išvengti. Todėl svarbu šį gebėjimą prisiminti išvalyti nuo bet kokio savęs griovimo, galinčio jį paveikti. Užmarštis taip pat yra žmogiška galia, savitai žmogiška galia. Gyvulys *ne valioja užmiršti*, o tik tiesiog mėgaujasi laikinio nesąmoningumo būsena. Žmogus, priešingai, ir užmiršta, ir prisimena, ir ši dichotomija yra unikaliai žmogiška; žmogaus užmiršimas skiriasi nuo gyvuliško užmiršimo, nes jis reikalauja ištrinti atminties pėdsakus, leidžiančius žmogui nekūrybingai gaišti ties savo paties praeities gyvenimu.

Tad savo laikų kritikas Nietzsche klausė, kaip kūrybinga užmarštis gali būti priešpriešinama visa nusveriančiam, valią kūrybingai veikti pakertančiam poreikiui prisiminti ir kokiu laipsniu istorinė sąmonė pati gali būti pajungta žmogaus galiai atsinaujinti, jo galiai peržengti save. Tai reiškia, kad pats istorinis pažinimas turi būti susietas su svarbesne galia, kaip tai išdėsto Nietzsche: „Istorinis lavinimas gali būti laikomas gaivinančiu ir tvirtinančiu tik tada, kai jį lydi naujas galingas gyvybės srautas [...], tai yra kai lavinimas valdomas ir tvarkomas kokios nors aukštesnės galios, o ne pats valdo ir tvarko" (50). Tad galutinis Nietzsches – kaip ir Hegelio bei Marxo – tikslas buvo istorinį pažinimą sugrąžinti atgal į žmonių poreikių brėžiamas ribas, paversti jį žmonių poreikių tarnu, o ne jų šeimininku. Mat gyvenimui *reikia* istorijos tarnystės, sakė jis; tik istorijos perteklius žeidžia gyvenimą.

Taigi Nietzsche užtikrino, jog žmogui reikia istorijos, ir reikia trejopai: „kaip susijusios su jo veikla ir kova", kaip pagalbos jo konservatyviems ir gerbtiniems sugebėjimams, kaip raminamojo balzamo jo kančiai ir išsivadavimo troškimui. Šie trys žmogaus poreikiai sukuria tris istorijos rūšis: monumentaliąją, antikvarinę ir kritinę. Visos trys skatina tam tikrus žmogaus sugebėjimus – ir kelia jiems pavojų.

Monumentalioji istorija pateikia žmogiško kilnumo pavyzdžių ir moko, jog, kadangi didybė jau egzistavo, ji yra įmanoma, tad vėl *galėtų būti* įmanoma. Monumentalioji istorija, istorija, studijuojama kaip pasakojimas apie didžius žmones – Carlyle'io maniera – gali naudoti praeitį dabarties menkumui pasmerkti ir pačiam istorikui pastūmėti į kovą vardan geresnės ateities. Tačiau šitoks požiūris į istoriją turi savų trūkumų; jis gali būti apgaulingas. Pagrindinė jo silpnybė – tai, jog pasekmes jis vaizduoja priežasčių sąskaita; jis pasitelkia klaidingas analogijas, norėdamas kiekviename didžiame individe surasti *bendrą didybę*. Šitaip jis užtemdo „tikrus istorinius priežasties ir pasekmės ryšius", sugriauna esminį skirtumą tarp visų didžių dalykų ir linksta romantizuoti praeitį. Būdami akstinas gyventi, tiesą sakant, romantiniai kūriniai gali būti tokie pat naudingi, kaip ir monumentalioji istorija; o silpnavalio rankos šią istorijos rūšį gali nukreipti prieš dabartį ir ateitį. Ji gali

pakirsti gyvenančių žmonių pasitikėjimą savimi, juos mokydama, esą nereikia siekti didybės, nes visos didybės formos jau buvo pasiektos praeityje.

Impulsas pasprukti nuo dabarties užimant pamaldaus praeities garbinimo laikyseną savo kraštutinį pavidalą įgijo antikvarinėje istorijoje; tačiau ji taip pat turi savitų bruožų, kūrybingąją ir destruktyviąją puses. Antikvarinė istorija kūrybingai skatina ištakų pagarbą; ji puoselėja „tai, ką jaučia medis, turintis tvirtas šaknis, – tai laimė suvokti, kad nesi visiškai atsitiktinis, o išaugi iš savosios praeities kaip paveldas, žiedas ir vaisius ir kad tuo būdu tavasis egzistavimas yra paaiškintas ar net pateisintas – štai ką dabar mėgstama laikyti tikruoju istoriniu jausmu" (57). Bet nesaikingai antikvarinis požiūris linkęs sulyginti dalykus, *garbindamas* viską *vienodai*, ar tai būtų didinga, ar menka. Maža to, viską, kas sena, jis laiko ypač vertinga vien *dėl to, kad* tai sena, ir įkvepia nepasitikėjimo bet kuo, kas nauja ar skiriasi nuo to, kas įprasta. Kai „išdžiūsta garbinimo šaltinis", antikvarinė laikysena gali išlikti ir visiškai atsiduoti vien tik to, kas jau gyvena, išsaugojimui, slopindama naujovių ryžtą (59).

Abiejų šių istorijos rūšių – monumentaliosios, kuri kūrybingai nukreipia žmones ateitin, remdamasi pagarba praeities didybei, o destruktyviai pakerta jų impulsą didybei; ir antikvarinės, kuri kūrybingai sukelia pamaldžią pagarbą ištakoms, o destruktyviai priešinasi dabarties poreikiams ir troškimams – priešingybė yra kritinė istorija. Kritinė istorija atsiranda pastūmėta impulso „nutraukti ryšius su praeitimi, kartu ir pritaikyti ją tam, kad būtų galima gyventi" (80). Kritiško istoriko „teismas visuomet yra pražūtingas" (*Ibid.*). Kritiškas istorikas turi galią prasiskverbti pro praeities didybės ir vertybių mitus, paminti šventenybes ir atmesti praeities pretenzijas į dabartį. Žinoma, kritinė dvasia taip pat turi savo destruktyviąją pusę; pernelyg įsigalėjusi, ji sudievina dabarties banalybę, parodydama, kad nieko nėra kilnaus. Kaip Nietzsche sakė vėliau, „istorinė revizija iškelia aikštėn tiek netikrų ir absurdiškų, žiaurių ir nežmoniškų dalykų, kad iš pamaldžios iliuzijos būsenos nieko nebelieka" (*Ibid.*). Pernelyg išplėtota kritinė istorija pagimdo „ironišką savimonę" (47). Ji veda prie siaubingos tiesos atradi-

mo: visa, kas gimė, yra verta sugriovimo", o tai gali nuvesti prie išvados, jog „būtų geriau visai negimti" – prie šopenhaueriško pesimizmo ir pasišlykštėjimo gyvenimu (*Ibid.*). Kaip perspėjo Nietzsche, „reikia būti nepaprastai stipriam, kad galėtum gyventi ir suvokti [ko moko kritinė istorija], kad gyventi ir būti neteisingam yra vienas ir tas pats" (59).

Tad, anot Nietzsches, istorinės sąmonės pavojus kelia antikvarinės, kritinės ir monumentaliosios istorijos *ekscesai*, atitinkamai archaizmas, prezentizmas ir futurizmas. Reikia kaip nors sintezuoti šiuos tris būdus skaityti praeitį, o ne bėgti nuo praeities, nes nuo praeities pabėgti neįmanoma.

Juk kaip būtinai esame ankstesnių kartų palikuonys, taip esame palikuonys ir paklydimų, aistrų ir iliuzijų ar net nusikaltimų, ir visiškai neįmanoma nuo viso to išsivaduoti. Jei mes ir pasmerkiame tas klaidas ir manome, jog patys jų nedarome, šitaip dar nesunaikiname fakto, jog patys esame iš jų kilę. Geriausiu atveju patiriame konfliktą tarp įgimtų, paveldėtų mūsų savybių ir to, ką mes žinome, o galbūt net įsiveliame į kovą tarp naujos, griežtos disciplinos ir to, ką esame paveldėję, ar to, kas mums įgimta. Mes bandome įskiepyti sau naują įprotį, naują instinktą, antrąją prigimtį, kad senoji prigimtis nudžiūtų. Kartu tai yra bandymas *a posteriori* susikurti naują praeitį, iš kurios mes norėtume būti kilę ir kuri būtų priešybė tos praeities, iš kurios esame kilę iš tikrųjų. Tai nepaprastai pavojingas dalykas, nes labai sunku nubrėžti ribą, iki kurios praeitį galima neigti, be to, antrosios prigimtys visuomet silpnesnės už pirmąsias. [60]

Visos istorijos formos nuolatos mums primena šį faktą, tačiau mes toliau stengiamės kurti antrąsias prigimtis ir jas palaikyti. Kai mums pasiseka, sakė Nietzsche, kritiškas istorikas pateisinamas, nes jis mums parodė, jog „pirmoji prigimtis" kadaise taip pat buvo „antrąja" – „ir kad kiekviena antroji prigimtis nugalėjusi tampa pirmąja" (*Ibid.*).

Šį trilypį istorinės sąmonės formų padalijimą galima laikyti metoniminio, sinekdochinio ir ironiško būdų analize. Akivaizdu, kad, Nietzsches požiūriu, monumentalistinė istoriografija pasaulį supranta panašumo ir skirtingumo, didžių žmonių tarpusavio izoliacijos ir atsiskyrimo nuo masės kategorijomis, kalba apie menkesnius ir svarbesnius istorinio proceso *veiksnius*. Pabrėždamas didžių žmonių pasiekimus monumentalizmas kūrybingas, o pabrėždamas

praeities ir dabarties ar ateities didybės *skirtumus* – destruktyvus. Antikvarinė istorija, priešingai, suvokiama sinekdochos būdu, tai – tęstinumų ir susivienijimų, visa ko, kas kada nors egzistavo, ryšių su viskuo, kas tik egzistuoja dabar, istorija. Ji viską padaro vienodai istoriškai vertinga ir reikšminga. Ji kūrybinga, kai primena žmonėms, jog kiekvienas dabartinis žmogus yra praeities aplinkybių padarinys, o destruktyvi, kai visus dabarties dalykus paverčia *ne kuo nors kitu*, o tik praeities aplinkybių pasekmėmis. Kritinė istoriografija, priešingai, yra ironiška istorija, istorinė mintis, išplėtota įsitikinus, kad viskas yra silpna ir verta pasmerkti, kiekvienas žmogaus laimėjimas ydingas, kiekviename mele yra tiesos, o kiekvienoje tiesoje – melo. Šis būdas suvokti istoriją kūrybingas tada, kai jis veikia dabarties poreikių naudai ir pakerta praeities ir ateities autoritetą. Jis destruktyvus, kai dabartiniam istorinės dramos veikėjui primena, kad jis taip pat yra ydingas ir neturėtų siekti herojaus reputacijos ar ką nors garbinti.

Nietzsches siūlomas priešnuodis visų šių istorinės sąmonės formų kraštutiniams ar destruktyviems aspektams – metaforiška istorinė sąmonė. Jo istorijos kaip meno formos idėja – istorijos kaip tragiško meno idėja, be to, tokio gryno tragiško meno, kokį jis gynė *Tragedijos gimime*. Istorija, suvokiama metaforiniu būdu, ir yra tai, ką jis, pavadinęs „antistorine" ir „neistorine" perspektyvomis, gynė paskutiniame „Apie istorijos žalą ir naudingumą" skyriuje.

Ketvirtoje „Apie istorijos žalą ir naudingumą" dalyje Nietzsche įrodinėjo, jog istorija gali būti naudinga gyvenimui, tapdama meno forma. Jis tvirtino, kad istorijos pavertimo mokslu tendencija pražūtinga jos gyvenimą teikiančioms funkcijoms. „Praeities žinojimas visais laikais buvo laikomas pageidautinu dalyku tik ateities ir dabarties vardan, o ne tam, kad silpnintų dabartį ar griautų ateities gyvybingumo pamatus" (61). Istorija, suprantama kaip gyvenimą teikianti meno forma, bus nukreipta ne tiesos ar teisingumo, bet veikiau „objektyvumo" tarnybai. Tačiau „objektyvumą" Nietzsche suprato ne kaip humanisto „toleranciją" ar mokslininko „nešališkumą", o kaip sąmoningą menininko „suinteresuotumą".

Žodžiais „istorinis objektyvumas", anot Nietzsches, nusakoma

tokia istoriko sielos būsena, kai kurį nors įvykį su visais motyvais ir visomis pasekmėmis jis stebi tokį gryną, kad šis nedaro stebėtojui jokios įtakos: čia turima omeny tas estetinis fenomenas, ta nepriklausomybė nuo asmeninio intereso, kuri pasireiškia, kai tapytojas [...] kontempliuoja sieloje kylančius vaizdus; manoma, kad jis visiškai nugrimzdęs daiktuose. [75]

Tačiau, tvirtino Nietzsche,

prietaras yra manyti, kad pavidalas, kuriuo šitaip nusiteikusiam žmogui pasirodo daiktai, atspindi empirinę daiktų esmę. Argi tokiais momentais daiktai galėtų patys savo valia įsispausti, įsikopijuoti, įsifotografuoti gryname pasyve? [*Ibid.*]

Priešingai, tvirtino jis, objektyvumas yra aukščiausias „komponavimo momentas, kurio rezultatas yra paveikslas, teisingas meniniu, bet neteisingas istoriniu požiūriu", nes:

Objektyviai apmąstyti istoriją šiuo būdu – tai tylus dramaturgo darbas, būtent – kiekvieną detalę apmąstyti siejant ją su visuma, atskirus momentus suausti į vientisą audinį, visados remtis prielaida, kad dalykams reikia suteikti tam tikrą planingą vienumą, jei to vienumo juose nėra. [*Ibid.*]

Tai verčia manyti, kad istorinė išmintis, skirtingai nuo istorinių žinių ar informacijos, yra dramatiška įžvalga, fabulos sukūrimas, arba, kaip pavadinau aš – „siužeto suteikimas". Nietzsche tvirtino, kad „galima įsivaizduoti tokį istorijos aprašymą, kuriame nebūtų nė lašo empirinės tiesos, kuriam tačiau visiškai teisėtai galėtų būti taikomas objektyvumo predikatas" (*Ibid.*). Ir jis pacitavo Grillparzerio mintį:

kas gi yra istorija, jei ne būdas, kuriuo žmogaus dvasia suvokia įvykius, kurių ji neįstengia suvokti, būdas, kuriuo ji susieja tai, kas, Dievas žino, ar yra susieta, nesuprantamus dalykus pakeičia suprantamais, savąją išorinio tikslingumo sampratą pritaiko visumai, kuriai būdingas tik vidinis tikslingumas, ir vėlgi – mato atsitiktinumą ten, kur veikia tūkstančiai mažų priežasčių. [75–76]

Tačiau Nietzsche perspėjo, jog šią „objektyvumo" sampratą reikia naudoti atsargiai. Nereikia manyti, kad tarp „žmonių veiklos ir dalykų eigos" egzistuoja kokia nors „priešpriešа" (76). Jie yra *tas pat*!

Bet nereikia ir ieškoti kokio nors subjekto *anapus* reiškinių. Reiškiniai patys yra subjektai, kurių ieško istorikas. Istorikas, tiesą sakant, nustoja ko nors mokyti tada, kai *apibendrina* duomenis. Kituose moksluose „bendrybės yra svarbiausias dalykas", nes „tie mokslai pateikia dėsnius", o istoriko apibendrinimai, net jei ir galėtų teisėtai pretenduoti į dėsnių statusą, yra nesvarbūs, kadangi „tai, kas, pašalinus minėtą miglą, tokiuose teiginiuose apskritai pasirodo kaip tiesa, yra visiems žinomi ir net trivialūs dalykai – juk tai žino kiekvienas, kad ir kokia menka būtų jo patirtis" (76). Tarsi dramos vertė būtų tik išvados ir pagrindinė idėja. Istoriko darbo vertę sudaro ne bendrosios idėjos, jis vertingas

greičiau tuo, kad gerai žinomą ir tikriausiai nuvalkiotą temą, kasdienišką melodiją šmaikščiai perrašo, pakylėja, paverčia giliu simboliu ir tuo būdu leidžia toje pirmykštėje temoje pajusti ištisą giliamintiškumo, galios ir grožio pasaulį. [*Ibid.*]

Tikrasis istorikas turi sugebėti žinomą paversti niekad anksčiau negirdėtu, bendrybes pasakyti taip paprastai ir giliai, kad paprastumas užgožtų gelmę, o gelmė – paprastumą. [78]

Šitaip įsivaizduojamas istorikas yra metaforinių istoriniame lauke esančių objektų sutapatinimų meistras. Pažįstamus daiktus verčiant nepažįstamais, juos dar kartą padarant „keistus" ir „mįslingus", „bendrybė" atskleidžiama „atskirybėje", o „atskirybė" – „bendrybėje". „Gelmė" slepia „paprastumą", o „paprastumas" – tai, kas „gelmė". Bet šis slėpimas kartu yra ir atskleidimas, žmogaus galios įžengti savon dabartin ir daryti su istorija ką tinkamas, atskleidimas.

Kokiais principais turėtų vadovautis tokia istorinė sąmonė? Į šį klausimą Nietzsche atsakė gana detaliai: „Praeitį galima paaiškinti tik tuo, kas galingiausia dabartyje." „Praeities ištarmė, – sakė jis, – visuomet yra *orakulo* ištarmė: ją suprasti gali tik ateities statytojas [...]; tik tas, kas stato ateitį, turi teisę teisti praeitį". Bet praeities teisimas neatskleis jokių taisyklių ateičiai numatyti: „Privalote daug atrasti ir išrasti, žvelgdami į tą ateities gyvenimą, tačiau nereikalaukite iš istorijos, kad ji pasakytų, kaip ir kokiu būdu tai padaryti". Bet „mąstydamas atsigręžęs" į savo tikruosius

poreikius, kūrybingas žmogus randa dirvą „bręsti ir vaduotis iš [...] paralyžiuojančios epochos auklėjimo priespaudos" (*Ibid.*). Griaunant „ironišką savimonę", puoselėjamą konvencionalių istorinių tyrinėjimų, galima paruošti naujos, herojiškos istorinės vizijos pamatus.

Istorinė sąmonė, nuo kurios kentėjo visa Europa ir ypač Vokietija, Nietzsches požiūriu, buvo trijų formų: hegelizmas, darvinizmas ir vadinamoji pasąmonės filosofija, atstovaujama Eduardo von Hartmanno. Hegelizmas – kokį žinojo Nietzsche – buvo racionalistinis ir prezentistinis; jo įskiepytas žavėjimasis „istorijos galia" praktikoje nuolatos išsigimsta ir virsta keliaklupsčiavimu prieš sėkmę ir fakto stabmeldyste: dėl to paplito labai mitologiškas ir tikrai vokiškas posakis „skaitytis su faktais" (89–90). Darvinizmas supainiojo gamtos ir žmonių istoriją, kad būtų sukeltas toks pats poveikis; kiekvienai gyvenančiai žmonių kartai jis leido tikėti esant galutiniu viso kosminio proceso tikslu bei užduotimi ir pasitenkinti tuo, kas jie dabar yra, užuot siekus tapti kuo nors geresniu. Hartmanno teorija apie pasąmonę nenutrūkstamą *tapsmo* procesą pavertė motyvuojančia istorijos galia, atimančia bet kokią žmogaus atsakomybę už save ir perduodančia ją svarbiausiai jėgai, kuriai žmogus turi tik tarnauti, bet niekada nebandyti jos kontroliuoti ar suvaldyti (93–94). Toks mokymas, tvirtino Nietzsche, istoriją paverčia fantastiška parodija, nes jis paneigia pačią istoriją. Jis sukuria istorijos kaip beprasmių metafizinių jėgų potvynių ir atoslūgių vaizdinį. Laikantis tokio požiūrio, žmogus „neturi daryti nieko, išskyrus tai, ką jau darė: gyventi, kaip gyveno, mylėti, ką mylėjo, neapkęsti, ko neapkentė, ir skaityti tuos pačius laikraščius, kuriuos skaitė. Jam egzistuoja vienintelė nuodėmė – gyventi kitaip, negu gyveno iki šiol" (95). Pasitelkiant Freudo terminus – Hartmanno filosofija paneigia ego žinomas tiesas ir pajungia jį id reikalavimams. Jis reikalauja „visiško asmenybės atsidavimo pasaulio procesui" jo tikslo – „pasaulio išganymo" – vardan (*Ibid.*).

Tad Hartmanno mokymas apie aukščiausią pasąmonės valdžią yra toks pat pavojingas, kaip ir Hegelio mokymas apie „Pasaulio dvasią" ir Darwino Gamtos apoteozė. Jis reiškia formos valios sustiprinimą valios gyventi sąskaita. Visų šių bendrų schemų reikia

vengti, kartojo Nietzsche, siekiant, kad istorija tarnautų gyvų žmonių poreikiams: „Tai bus laikai, kai žmonės išmintingai atsisakys bet kokių pasaulio proceso ar net žmonijos istorijos konstrukcijų, laikai, kai bus paisoma ne masių, o tik individų, sudarančių savotišką tiltą virš šėlstančio tapsmo srauto" (96). Tuo metu, pranašavo jis, „istorijos užduotis" bus tarpininkauti tarp didžių individų „ir tuo suteikti progą gimti didiems dalykams bei įkvėpti galią šiam gimimui" (*Ibid.*). Tuomet bus pripažinta, kad „žmonijos tikslas yra ne žmonijos pabaiga, o tik didžiausieji jos egzemplioriai" (*Ibid.*). Bendros Rankes istorizmo tolerancijos perteklius žmonėms absoliučiai žalingas: „Į viską žiūrėti objektyviai, niekuo nesipiktinti, nieko nemylėti, viską suvokti – kokį švelnų ir nuolankų visa tai daro žmogų" (90). Tai gali būti pražūtinga. Bet, „laimei, istorija mums primena didžius „kovotojus prieš istoriją", t.y. prieš aklą faktų jėgą, kad ir kokia ji būtų (91).

Pagaliau, prieina išvadą Nietzsche, vaistu nuo „istorijos ligos" turi tapti pati istorija. Kiek ironiška, kad istorizuotą kultūrą reikia gydyti homeopatiškai: „Nes istorinio lavinimo ištakos ir jo vidinis nepaprastai radikalus prieštaravimas naujųjų laikų ‚moderniosios sąmonės' dvasiai – šis prieštaravimas privalo pats būti pažintas istoriškai, [...] žinojimas privalo į save patį nukreipti savąjį geluonį" (87). Istorijai pačiai parodžius istorinę istorinės kultūros kilmę, bus atvertas kelias į „neistorinį" ar „antistorinį" išeities tašką, nuo kurio savo darbą gali pradėti mitą kuriančios meno jėgos. Kas yra neistoriška? Tai – tiesiog menas ir galia „sugebėti *pamiršti* ir užsisklęsti uždarame horizonte" (106). O kas yra antistoriška? Tai – tiesiog jėgos, nukreipiančios „mūsų žvilgsnį nuo tapsmo link to, kas suteikia buvimui amžinybės ir lygiareikšmiškumo prasmę – į *meną* ir *religiją*", sykiu ir į Dionisą, ir į Apoloną (*Ibid.*). Vadinasi, „neistoriškumas ir antistoriškumas yra natūralūs priešnuodžiai, apsaugantys nuo to, kad istoriškumas neužgožtų gyvenimo, nuo istorijos ligos" (107).

Meno ir mito apimti, mes galbūt sugebėsime sugrįžti prie kūrybingų istorijos studijų ir „vadovaujami gyvenimo istoriją naudoti trejopai – monumentaliu, antikvariniu ar kritiniu būdu", mat „visa, kas gyva, reikalauja tam tikros atmosferos, paslaptingos rūko

skraistės. Jei tą skraistę atimsime, jei kokią nors religiją, kokį nors meną, kokį nors genijų pasmerksime lyg žvaigždyną skrieti tuštumoje be atmosferos, tai neturėtume stebėtis, kad jie greitai nuvys, sudžius ir liks nevaisingi" (81–82).

Atrodo, jog modernioji kultūra prarado bet kokį keistumo ir nuostabos jausmą; viskas jai malonu, todėl ji nieko nei myli, nei nekenčia savo pačios interesų vardan. To pasekmė – žmonių karta, tapusi bename, abejojanti visomis idėjomis, visomis moralinėmis nuostatomis. Žinodami, jog „visais laikais viskas buvo kitaip", istoriškai išlavinti žmonės žino, jog „nesvarbu, koks esi" (83). Tad kadangi menas priešpriešinamas istorijai, tik „jei istorija galėtų būti paversta menu, t.y. jei ji galėtų tapti grynu meno kūriniu", ji sugebėtų „palaikyti ar net pažadinti instinktus" (80). Bet istorinės vizijos, „kuri tik griauna ir kurios neskatina vidinis kūrimo instinktas, galiausiai paverčia savo darbininkus abejingais ir nenatūraliais – juk tie žmonės griauna iliuziją, o „kas griauna iliuziją savyje ir kituose, tuos gamta nubaudžia kaip žiauriausias tironas" (*Ibid.*).

Nietzsches „Apie istorijos žalą ir naudingumą" metodas analitiškesnis nei daugumos jo darbų; palyginti su vis labiau ditirambiška jo vėlesnių kūrinių kalbėsena, šis darbas netiesiogiai kur kas labiau grįstas konvencionalia filosofine kritika. Taigi šis analitinis darbas galų gale yra tik destruktyvus. Jis pats mažai tepasako, kaip turėtų atrodyti tragiška meninė istoriografija. Žinoma, kadangi jis yra sukurtas Nietzsches *Tragedijos gimimo* maniera, galima manyti, jog tokios istoriografijos pavyzdys jau buvo pateiktas potencialių esė skaitytojų sąmonei. Tiesą sakant, šie du darbai vienas kitą papildo, ir „Apie istorijos žalą ir naudingumą" galima laikyti retrospektyviu parengiamuoju darbu; jis paruošia kelią naujai istoriografijos rūšiai, išskleidžiamai *Tragedijos gimime*. Bet pastarasis darbas, kurstydamas troškimą, įmanomą daro tiktai tokį tragišką meną, koks pasirodė Graikijoje V amžiuje pr. Kr. Jis teigia, kad reikia iš naujo istoriškai įvertinti graikų tragediją, ir siekia tą įvertinimą pateikti. Šis darbas tragediją netgi priešpriešina istorijai, tokiai, kaip ji suprantama dabar – kaip *priemonei* iš naujo istoriškai įvertinti graikų tragediją.

Bet šis antikinės graikų tragedijos supriešinimas su įvairiomis moderniomis poetinės vizijos formomis (įskaitant ir vagneriškąją, kuria tuo metu Nietzsche vis dar žavėjosi) visų pirma tėra supriešinimas. Procesas, kurio metu tragiška graikų vizija buvo paversta degeneravusia moderniąja poetine vizija, lieka neaiškus. Netgi apraudodamas antikinės tragedijos nuosmukį ir žlugimą, o moderniąją istorinę sąmonę vadindamas jai priešingu tipu, *Tragedijos gimime* Nietzsche nepateikia jokios istorinio proceso teorijos, įgalinančios paaiškinti pirmosios transformaciją į antrąją. Tačiau jis buvo ant tokios teorijos slenksčio; tai įtikinamai liudija griaunamoji operacija, kurios jis imasi „Apie istorijos žalą ir naudingumą", ir atsiminimo bei užmiršimo dialektikos teorija, pagrindžianti jo įvairių istorizmo formų – monumentaliosios, antikvarinės ir kritinės skyrimą – bei jų vidinį dalijimą į konstruktyvias ir destruktyvias formas.

Vis dėlto „Apie istorijos žalą ir naudingumą" Nietzsche tepasakė, kokia neturėtų būti kūrybinga, gyvenimui tarnaujanti istoriografija; jis nepasakė, kokia ji turėtų būti. Ar ji turėtų būti suprantama kaip struktūrinė, ar kaip naratyvinė, kaip sinchroninė ar kaip diachroninė? Ar ji turėtų būti „atskirų su likimu kovojančių žmonių „istorija", ar baigtos įvykių sekos įvertinimas, ar, vėlgi, metaforiškas herojiškų galimybių šaukimasis? Nietzsche sakė, jog ji galėtų visa tai daryti vienu metu, pasirinkti kurį nors vieną būdą arba derinti jį su kitais priklausomai nuo žmonių gyvenimo poreikių – tokių, *kaip juos supranta istorikas*. Trumpai tariant, autoritetą spręsti tiek konkretaus istorinio veikalo tikslą, tiek jo būsimą formą Nietzsche patiki paties istoriko savo laikų gyvenimo poreikių jausmui. Istorikui tiktai draudžiama sudievinti istoriją dabarties sąskaita, o dabartį – ateities sąskaita, kitaip sakant, rašyti nekritinę monumentaliąją ir nekritinę antikvarinę istoriją, arba atvirkščiai, neherojišką ir nepagarbią kritinę istoriją. Tokios gyvenimui tarnaujančios istoriografijos pavyzdį pats Nietzsche pateikė darbe, užbaigusiame jo karjerą – *Apie moralės genealogiją*.

§ Moralė ir istorija

Apie moralės genealogiją (1887) galima skaityti kaip Nietzsches pasiūlyto „antistorinio" metodo taikymą sykiu ir istoriniams, ir filosofiniams uždaviniams spręsti. Ja siekiama nustatyti moralės, žmogaus moralinio jausmo, jo sąžinės, jo tikėjimo tokiomis sąvokomis kaip „gėris" ir „blogis" kilmę ir prasmę. Esė pradedama Rousseau istorijos sampratos, esą iš esmės „gerą" žmoniją sugadino „nuopuolis" į visuomeninį būvį, kritika. Priešingai, įrodinėjo Nietzsche, žmogus *iš esmės* yra joks; ir jei jis įpuolė į kokį nors būvį, tai jis įpuolė į „gerumą", iš kurio kyla visi savitai žmogiški nepasitenkinimai žmogumi-gyvuliu. Tačiau savo esė Nietzsche pasiūlė schemą, kaip vakarietiškai moralei suteikti tokį siužetą, kuris leistų numatyti neišvengiamą žmogaus išsivadavimą iš šio varžančio „gerumo". Šis išsivadavimas, kaip ir Marxo atveju, yra išsilaisvinimas iš „visuomeninio" būvio. Bet šio išsilaisvinimo Nietzsche neįsivaizdavo kaip „komunos". Veikiau jis tai įsivaizdavo kaip išsivadavimą nuo visų būtinų ryšių su kitais žmonėmis, individo pakankamumo sau (o tai – ne kas kita, kaip anarchija) svają. Šį anarchistinį būvį jis pavadino „heroizmu", arba „antžmogiškumu", bet vis tiek tai – anarchija. Be to, ši anarchija dar siaubingesnė dėl to, kad ji numanomai grįsta visų „vertybių" sunykimu.

Tai nereiškia, jog Nietzsche labiau nei Rousseau ar Marxas neigė, kad socialinė stadija yra būtina kaip pasirengimas galutinei, kūrybinei (ar herojiškai) pakopai. Priešingai, jis manė, jog žmogui reikia šios antrosios stadijos tam, kad joje jis išlavintų savo savitas žmogiškas savybes, *žmogišką* valią ir protą (167). Bet Nietzsche manė, kad šią socialinę stadiją, savęs neigimo, bevališkumo ir nuosaikumo stadiją, suardo kritinės paties žmogaus galios ir kad ji rengia žmogų proto ir visuomenės suirimui, taip išlaisvindama valią naujai ir aukštesnei „barbariškumo" rūšiai, kurioje individas savo gyvenimą gyvens kaip meno kūrinį. Tad savo istoriją jis rašė *eirono* balsu, bet jai suteikė komedijos siužetą.

Pirmoji *Apie moralės genealogiją* esė nagrinėja dichotomijas „gėris ir blogis", „gera ir prasta". Ji pradedama puolimu prieš anglų utilitarinius moralistus, kuriuos Nietzsche ironiškai vadina „moralės

istorikais" – t.y. mokslininkais, kurie tiesiog smulkiai nupasakoja konvencionalius etinius požiūrius, visiškai jų nekritikuodami. Iš tikrųjų, sakė jis, juos visus „kaip tik apleido visos gerosios istorijos dvasios. Jie visi aliai vieno mąsto [...] iš esmės neistoriškai" (33).

Bet ką tai reiškia „mąstyti istoriškai"? Šiuo atveju tai reiškia mintimis sugrįžti į laisvos, kilnios ir stiprios aristokratijos sąmonę, kuri pasisavina teisę „įvardyti" jai patinkančius ir nepatinkančius dalykus:

Kilmingumo ir distancijos patosas, kaip sakyta, ilgametis ir dominuojantis aukštesnės vyraujančios rūšies bendras ir pagrindinis jausmas lyginant su žemesniąja rūšimi, su „apačia" – štai tas „gera" ir „prasta" priešybės šaltinis. (Ponų teisė davinėti pavadinimus yra tokia sena, kad net pačią kalbos kilmę galima mėginti traktuoti kaip viešpataujančiųjų išraišką: jie sako: „tai *yra* tas ir tas", jie bet kokį daiktą ir įvykį užantspauduoja garsų junginiu ir taip tarsi padaro jį savo nuosavybe.) [35]

Todėl diduomenės kalba tiesi, nekalta, nesukta, naivi; ji įvardija daiktus neapsimetinėdama, taip sakant, muzikaliai, be jokių *pašalinių* minčių.

Silpnųjų kalba, atvirkščiai, visuomet yra pašalinių minčių, suktų ketinimų ir slaptų tikslų kalba. „Net pati kilmingųjų pagieža, jeigu ir pasireiškia, tai pratrūksta ir pasibaigia staigia reakcija, todėl ji nenuodija" (48). Bet, sako Nietzsche, įsivaizduokime, kaip pagiežingas, užguitas, silpnas žmogus suvokia „priešą". „Priešą" jis susikuria „kaip ‚blogio įsikūnijimą', kaip pagrindinę sąvoką, ja remdamasis susigalvoja antrinį paveikslą bei priešybę ir vieną ‚geruolį' – patį save!.." (49)

Čia skirtumas tarp kilnaus ir silpno žmogaus suvokiamas kaip skirtumas tarp sugebančių mąstyti metaforiškai ir priverstų mąstyti konceptualiai. Pirmieji kalba meno kalba; antrieji vartoja mokslo, filosofijos ar religijos kalbą.

Šiems apibendrinimams paremti Nietzsche pasitelkė etimologiją, žodžių „gėris", „blogis" ir „prastumas" istorijas, ir įrodinėjo, kad „geras visose kalbose žymi socialinę klasinę *visų* vertybių kilmę" (36). Maištui prieš egoistišką pirmykštės aristokratijos amoralumą vadovauja naujoji antiaristokratija, kurios vadai – dvasiškiai – atskyla nuo pirmykštės stipriųjų aristokratijos tam, kad

taptų jos priešingybe. Pagrindinis šios naujosios minios aristokratijos požymis yra esminė silpnųjų, kad ir kur jie pasirodytų, savybė – pagieža. O savo valdžią tiek masėms, tiek stipriesiems ji įtvirtina pasitelkdama lingvistinę gudrybę; savo pagiežą ji paprasčiausiai pavadina *meile*.

Ši pagieža kyla užgniaužus ir sublimavus minios narių valią siekti galios. Sublimuota pagieža tampa kilmingųjų požymių pervertinimu: savo veiksmus kilmingasis apibūdina kaip „gerus", o tuos, kurie nuo jų skiriasi – kaip „prastus", silpnasis žmogus pradeda nuo to, kad geresnių už save veiksmus jis pavadina „blogais", o savus veiksmus – „gerais". Tad dichotomija „geras" ir „prastas" pakeičiama dichotomija „gėris" ir „blogis"; pirmoji dichotomija yra visiškai amorali, paprastas individo patirto malonumo ar skausmo teigimas, o antroji yra kvintesenciškai metafizinė ir moralistinė, veiksmams, besiskiriantiems nuo nustatančiojo asmens ar grupės veiksmų, ji priskiria kokybinę blogio *substanciją*.

Nietzsche siekė eiti anapus metafizinio moralizmo, glūdinčio kalboje apie „gėrį" ir „blogį", sustodamas ties *sveikumo* idėja, kurią jis apibrėžė kaip tiesioginį ir betarpišką emocijos išreiškimą. Fizinio organizmo atžvilgiu sveikumas yra tas pat, kas metaforinė sąmonė yra psichinės būsenos atžvilgiu. Kai emocija nėra tiesiogiai ir betarpiškai išreiškiama, nurodo jis, ji sukaupia užtvenktą energiją, išsiliejančią netiesiogiai kaip pagieža. Ši pagieža savo ruožtu reiškiasi greičiau protine nei fizine veikla, ypač *priežasties*, paaiškinančios užtvenkimą, ieškojimu, ir ji randa ją – visiškai pagrįstai – stipriajame. Bet norėdamas paaiškinti savo *paties* silpnumą, pagiežingasis žmogus kaltina stiprųjį esant daugiau nei *tiesiog stiprų* – šitaip savybė – stiprumas – paverčiama blogio *kokybe*.

Savybė (tokia kaip stiprumas ar silpnumas) paverčiama kokybe (tokia kaip blogis ar kantrumas) pasitelkus kalbinę gudrybę. Keturioliktame pirmos *Apie moralės genealogiją* esė skyriuje Nietzsche ironiškai aprašė, kaip įvyksta šis vertybių pervertinimas; jis – kiaurai kalbinis. Silpnieji „silpnybę paverčia nuopelnu, bejėgiškumą, neieškantį atpildo – geraširdiškumu; o bailią niekšybę – nuolankumu" ir t.t. (56). Tad visa moralės istorija laikoma metoniminės ir sinekdochinės sąmonės veiksmų produktu, sukurtu „nekalto"

metaforinio pasaulio matymo sąskaita. Ieškant priežasčių ir esmių – veiksnių ir kokybių už ir anapus metaforinės kalbos vaizdiniuose sugriebtų reiškinių, sukuriami du priespaudos įrankiai, kuriuos žmogus atgręžia prieš save patį: mokslas ir religija.

Nietzsche pats nesuprato, kokiu mastu jis naudoja tropologinę kalbos teoriją, aiškindamas moralę ir kultūrą jų abiejų istorijoje – savo veikale *Apie moralės genealogiją*. Beveik kaip pavėluotą mintį prie pirmosios esė pridurtoje pastaboje jis pasiūlo tokį klausimą tolesniam svarstymui: „Kokias gaires nurodo kalbotyra, ypač etimologijos tyrimai, moralės sąvokų raidos istorijai?" (64). Savo pirmojoje esė jis atsakė į šį klausimą, aptardamas laipsnį, kuriuo metoniminės ir sinekdochinės poetinės kalbos plotmės istorijoje yra sąmonės savęs slopinimo varikliai. Visiškai išplėtojus šias kalbines galias galiausiai įsivyravo ironiška sąmonė, nuo kurios kentėjo jo amžius ir civilizacija. Jis nesuprato, jog pasirinkdamas metaforinės kalbos kūrybingumo sampratą, jis iškėlė klausimą, koks pačios metaforos vaidmuo žmogaus polinkio save slopinti požiūriu. Bet šis kalbinis istoricizmas, metaforiškai sąmonei priskiriantis grynai kūrybinę funkciją, suteikė Nietzschei pagrindą kritikuoti įvairias jo paties amžiaus istorinės sąmonės formas (metoniminę, sinekdochinę ir ironišką).

Nietzsche buvo filologinio išsilavinimo, tad suprato, kad kalbos transformacijos jo teorijoje turėjo būti tarsi modelis pačios sąmonės transformacijoms suprasti. Tai leidžia manyti, kad jo ciklo, kuriuo pereina sąmonė, samprata kuo puikiausiai galėtų būti sukurta pagal jo kalbinio ciklo, kai nuo metaforos per metonimiją ir sinekdochą einama prie ironijos, sampratą. Tuomet grįžimą į sąmonės nekaltybę būtinai reikia suvokti kaip grįžimą į metaforinę kalbos fazę. Šiaip ar taip, akivaizdu, kad visa atsiminimo ir užmiršimo, žadėjimo ir susisaistymo su kokia nors prasimanyta praeitimi ar ateitimi problema jo mintyje buvo susieta su metoniminio ir sinekdochinio pasaulio matymo paklydimais. „Nuopuolis" į „gerumą", į moralę ir į susiluošinimą pagaliau buvo ne kas kita, kaip nuopuolis į tolesnes kalbinių galimybių sritis.

Antrosios *Apie moralės genealogiją* esė apie „kaltę", „nešvarią sąžinę" ir „panašius dalykus" pradžioje dar kartą nagrinėjama uni-

kali žmogiška galia prisiminti. Čia, kaip anksčiau, atmintį Nietzsche aprašo kaip tam tikrą iškrypusį valingumą, kuriuo žmonės prisiriša prie kokios nors *specifinės* ateities ar *fiksuotos* praeities. Šis gebėjimas prisirišti prie specifinės ateities ar fiksuotos praeities, įrodinėjo jis, ir yra būtent tai, ką vadiname sąžine. Gebėjimas prisiminti teikia praeityje padarytai priesaikai galią galioti dabartyje ir ateityje bei jas nulemti. Duota, prisimenama ir išlaikoma priesaika žmogaus gyvenimui primeta *tam tikrą* tvarką, bet kitokią nei ta, kurią jam primeta gebėjimas užmiršti. Gebėjimas užmiršti leidžia mums gyventi dabartyje; jis leidžia „retkarčiais uždaryti sąmonės duris ir langus; likti nuošalyje nuo triukšmo ir kovos, kurią paklusnūs mūsų požemio pasaulio organai kovoja tarp savęs; truputis ramybės sąmonei, jos *tabula rasa*, kad vėl rastųsi vietos tam, kas nauja, pirmiausia kilnesnėms funkcijoms ir funkcionieriams, valdymui, spėjimui, išankstiniam lėmimui" (65). „Užmiršę" praeitį ir ateitį, galime aiškiai „matyti" dabartį. Kai užmaršumą pakeičia prisiminimas, „būtent tais atvejais, kai reikia ką nors žadėti", valia prirakinama prie ankstesnės būsenos ir troškimo; ji ir toliau patvirtina tą būseną ir troškimą, netgi savo pačios sveikatos kaina (66).

Trumpai tariant, gebėjimas žadėti yra lygiai tos pačios prigimties, kaip ir gebėjimas prisiminti. Žadant norima ateičiai iš anksto primesti prasimanytą formą; prisimenant norima praeičiai atgaline data primesti prasimanytą formą. Anot Nietzsches, svarbus žadėjimo ir prisiminimo aspektas – *interesas*, kurio šviesoje atitinkamai ateičiai ir praeičiai primetamos prasimanytos formos. Nešvari sąžinė – ne kas kita, kaip nepajėgumas savo paties praeities veiksmus priimti kaip savus, impulsas laikyti juos kieno nors kito, o ne savo paties valia, kokio nors veikėjo ar veiksnio produktais, manyti juos esant kokios nors už savo paties būtį aukštesnės ar viršesnės „kokybės" apraiškomis. Švari sąžinė, priešingai, yra ne kas kita, kaip galia sakyti, jog kad ir kas atsitiko ar atsitiks ateityje, tai atsitiko ar atsitiks veikiant man pačiam, bus mano paties savybių apraiškos. Kūrybingas užmiršimas, manė Nietzsche, sykiu yra ir kūrybingas prisiminimas. Mat kūrybingas užmiršimas yra ne kas kita, kaip savo paties valios, savo paties galių ir talentų

prisiminimas. Tai vienodai tinka ir ištisoms kartoms, ir individams. Būti savimi – tai paneigti įsipareigojimus, primetamus tiek praeities, tiek ateities, išskyrus tik tuos įsipareigojimus, kuriuos žmogus pasirenka pats ir gerbia juos vien tik todėl, kad juos laiko „gerais". Antrojoje *Apie moralės genealogiją* esė Nietzsche ėmėsi klausimo, kurį paliko nesvarstęs „Apie istorijos žalą ir naudingumą": „Kaip sukurti žmogui-gyvuliui atmintį? Kaip šitam iš dalies bukam, iš dalies palaidam akimirksnio protui, šitam kūniškam užmaršumui įrėžti ką nors taip, kad išliktų?" (68–69). Atraskite atsakymą į šį klausimą, sakė jis, ir bus išspręsta ne tik sąžinės mįslė, bet ir visos visuomenės, kultūros ir destruktyvios istorinės sąmonės mįslės kartu. Likusi *Apie moralės genealogiją* dalis yra esė apie kultūros, visuomenės ir moralės istoriją, grįsta psichologine slopinimo ir sublimacijos teorija. Joje *bet kokios* vienos, nepakeičiamos praeities pojūtis ir siaubas sutapatinami kaip iš esmės tas pats dalykas.

Atmintį sukurti įmanoma tik per skausmą, sakė Nietzsche; iš to plaukia, kad kultūros atmintis, kaip ir asmeninė atmintis, yra skausmo, o ne malonumo produktas.

> Niekada nebūdavo išsiverčiama be kraujo, kankinimų ir aukų, kai žmogui prireikdavo susikurti atmintį; šiurpiausios aukos ir užstatai (čia įeina pirmagimių aukojimas), šlykščiausias kūno žalojimas (pavyzdžiui, kastravimas), žiauriausios visų religinių kultų ritualo formos (visų religijų tikrąjį pagrindą sudaro žiaurumo sistemos) – viso to šaltinis yra anas instinktas, kuris suvokė skausme glūdint stipriausią mnemonikos paspirtį. [69]

Žmonių istorijos pradžioje, kai žmonijos atmintis dar buvo ne taip gerai išugdyta, atminčiai sukelti buvo pasitelkti patys siaubingiausi metodai: „Visų primityvių baudžiamųjų įstatymų griežtumas ypač aiškiai rodo, kiek jai [žmonijai] reikėjo pastangų, kad įveiktų užmaršumą ir šitų akimirkos vergų, skendinčių afektų ir geismų liūne, atmintyje išlaikytų keletą primityvių socialinio bendrabūvio reikalavimų" (170). Žiauriausiais metodais žmogus buvo mokomas prisiminti keletą „aš nenoriu", kad galėtų gyventi naudodamasis visuomenės teikiamomis privilegijomis, – iš tikrųjų! Tos rūšies atmintis padėjo žmogui galų gale „ateiti į protą!" (70).

Iš ko tuomet kilusi nešvari sąžinė? Nietzsche rado klausimo raktą – faktą, kad žodis „kaltė" (*Schuld*) yra kilęs iš žodžio, reiškiančio materialų santykį, „skolą" (*Schulden*). Žodžiu, kaltės idėja kyla ne iš kokio nors vėlyvo mokymo apie valios laisvę, bet iš minties apie *atpildą*. Nuostolio ir skausmo santykio priežastis, sakė jis, „tai sutarties tarp skolintojo ir skolininko santykis, kuris toks pat senas, kaip ir apskritai „teisės subjektai", ir savo ruožtu yra kilęs iš pagrindinių pirkimo, pardavimo, mainų ir prekybos formų" (72). Skolintojas kaip tam tikrą atlygį gauna malonumą, kurį jis patiria skolininkui sukeldamas skausmą. Šio malonumo prigimtis yra estetinė: tai – malonumas, kuris kyla iš teisės *parodyti galią* kito atžvilgiu, malonumas, kuris baudėjui leidžia patirti pakilų jausmą, jog turi teisę tyčiotis ir susidoroti su „žemesne už save" būtybe; iš esmės šis malonumas yra sadistinis. O sadizmas, tvirtino Nietzsche, yra visų „dirbtinių" hierarchijų pagrindas (73).

Valstybę Nietzsche kildino iš skolininko–skolintojo santykio. Pirmykščiais laikais, teigė jis, „bendruomenė savo narių atžvilgiu išlaiko tą patį svarbų ir pagrindinį kreditoriaus ir skolininko santykį" (80). Iš pradžių bet kas, atsisakęs sumokėti savo skolas ar pakėlęs ranką prieš savo skolintoją, buvo paprasčiausiai paskelbiamas už įstatymo ribų; tačiau vis labiau tapo įprasta nustatyti nusikaltimo kainą. Trumpai tariant, visuomenė turtėdama sadistinį malonumą pavertė preke, turinčia mainomąją vertę. Sukeltas ar patirtas skausmas galėjo būti sukauptas, apskaičiuotas, apmokestintas, nacionalizuotas ar socializuotas. Nietzsche netgi apmąstė visuomenės, tokios turtingos sukauptu skausmu, kad jei net nereikėtų bausti savo nusikaltėlių, o tiesiog ji jiems atleistų, galimybę. Toks būtų *istoriškai* susiformavusios visuomenės aukso amžius.

Visa tai tačiau tebuvo ironiškas pasiūlymas, mat tikrasis Nietzsches tikslas buvo skausmo kapitalizacijos sampratą pasitelkti aiškinant teisingumo idėjos atsiradimą iš esmiškai amoralios žmogiškos egzistencijos. Tikrovėje, įrodinėjo jis, kalbėti apie teisėta ir neteisėta kaip apie dalykus *pačius savaime* nėra prasmės; įžeidinėjimas, prievarta, išnaudojimas, naikinimas *patys savaime*, žinoma, negali būti nei „teisėti", nei „neteisėti", kadangi gyvenimas iš esmės, t.y. savo pagrindinėmis funkcijomis, nuolat įžeidinėja, prievartauja,

išnaudoja, naikina – jis visai neįsivaizduojamas be šitų bruožų" (86). Kaip tuomet paaiškinti teisingumo idėjos atsiradimą civilizuotos egzistencijos pradžioje?

Teisingumas, įrodinėjo Nietzsche, iš pradžių buvo stipriųjų įrankis silpnųjų pagiežai numalšinti. Stipresnė jėga pagiežos siautėjimą sustabdo

arba plėšdama kerštui iš nagų pagiežos objektą, arba keršta pakeisdama savąja kova su taikos ir tvarkos priešais, arba sugalvodama, siūlydama, prireikus ir prievarta *brukdama* kompromisus, arba tam tikrus žalos ekvivalentus paversdama norma, kurios nuo šiol pagieža turi laikytis be jokių išlygų. [85]

Tokio ekvivalentų sąrašo nustatymas – įstatymas – iš keršto veiksmo pašalina jo *asmeninio* niekingumo ir atskirumo aspektą ir paverčia jį *objektyviu* santykiu. Ši transformacija sukelia pačios suvokimo prigimties pakitimų:

[Aukščiausioji valdžia] taip nukreipia savo pavaldinių jausmus nuo kitos tokiu nusižengimu padaromos žalos ir ilgam laikui pasiekia priešingą efektą nei tas, kurio geidžia kerštas, matantis ir pripažįstantis tik nukentėjusiojo požiūrį, – nuo šiol akis pratinasi vis neasmeniškiau vertinti veiksmus, net paties nukentėjusiojo akis (nors ši tai daro, kaip jau minėta, visų paskiausia). [85–86]

Trumpai tariant, teisingumo šaknys – savavališkas veiksmų suskirstymas į „teisėtus" ir „neteisėtus"; o jo pasekmė – visų, tiek nukentėjusiojo, tiek ir skriaudėjo, suvokimas perorientuojamas taip, jog neutralizuojamas pats savasties jausmas. Tai Nietzschei leido padaryti išvadą, kad „grynai biologiniu požiūriu teisinės situacijos gali būti tik išimties būsena – kaip dalinis apribojimas tikrosios gyvenimo valios, trokštančios valdyti, ir kaip pavienės priemonės, subordinuotos bendram tikslui siekti, kitaip sakant, kaip priemonės didesnei valdžiai įgyti". Ilgainiui ji taptų, tvirtino jis, „žmogaus griovėja ir naikintoja, pasikėsintoja į ateitį, [ji] būtų nuovargio ženklas, slaptas kelias į niekur". Teisinė tvarka, anot jo, yra „priemonė, nukreipta prieš bet kokią kovą apskritai" (*Ibid.*).

Ši pastraipa apie teisingumo kilmę svarbiausia siekiant suprasti psichologistinį Nietzsches kultūros istorijos metodą. Kad pats Nietzsche buvo įsisąmoninęs šią sąsają, rodo faktas, jog po jos jis

iškart aptaria būdą istorikui prasiskverbti pro ideologijos debesį, gaubiantį kiekvieną kultūros savęs įvaizdį ir jos pačios savų dvasinių principų įvertinimus. Tad dvyliktame antrosios *Apie moralės genealogiją* esė skyriuje Nietzsche išdėsto ontologinius tikrojo istorinio metodo pagrindus. Jis pradeda tokia pastaba:

> Jokiai istorijai nėra svarbesnės nuostatos už tą, kurios per tokius vargus buvo siekiama ir kuri turėjo būti pasiekta: kokio nors dalyko radimosi priežastis ir galiausiai jo naudingumas, jo tikrasis panaudojimas ir įkomponavimas į tikslų sistemą visur yra ne tas pats; tai, kas jau atsiradę ar šiaip taip susikūrę, tam tikros viršesnės jėgos yra be paliovos vėl iš naujo aiškinama, vėl pasiglemžiama, perdirbama ir pritaikoma naujai vartoti; viskas, kas vyksta organiniame pasaulyje, – tai ne kas kita, kaip siekimas įveikti, įsiviešpatauti ir kiekvienąkart įveikiant ir įsiviešpataujant savo ruožtu yra naujai interpretuojama, sutvarkoma, iki tol buvusi „prasmė" ir „tikslas" neišvengiamai turi būti aptemdomi arba visiškai užslopinami. [87]

Ši pastraipa yra ne kas kita, kaip mechanicistinės, organicistinės ir kontekstualistinės istorinio aiškinimo sampratų atmetimas vienu ir tuo pačiu metu. Istorinis procesas suprantamas visai ne kaip procesas, o kaip momentų seka; kiekvieną iš jų su ankstesniuoju ir vėlesniuoju susieja scenoje tuo metu esančių veikėjų ketinimai. Siekiama visiškai sugriauti ne tik teleologiją, bet ir priežastingumą.

Dalyko „evoliuciją" Nietzsche išlaisvina nuo to, kaip jį „naudoja" bet kuriuo metu esantieji valdžioje, šios evoliucijos „prasmę" perkeldamas į ketinimus tų, kurie dabar kontroliuoja viešojo suvokimo instrumentus. Priežasties–pasekmės santykių seką kaip modelį bet kokiai biologinio ar socialinio proceso evoliucijai ar raidai svarstyti Nietzche pakeitė retrospektyvių konfiskacijų komplekso samprata. Tad, sakė jis, „visa kokio nors „dalyko", organo, papročio istorija gali būti nenutrūkstama grandinė vis naujų interpretacijų ir sutvarkymų, kurių priežastys anaiptol neturi tarp savęs sietis, o tik taip susiklosčius aplinkybėms atsitiktinai eina viena po kitos arba viena kitą keičia" (87–88). Taigi „dalyko, papročio ar organo" *evoliucija* „mažai teturi bendra su jo *progressus* tikslo kryptimi, bet dar mažiau ji yra logiškas ir sparčiausias, su menkiausiomis jėgų ir išlaidų sąnaudomis pasiekiamas *progressus*" (88). Veikiau ji yra „tik gilesnių ar paviršutiniškesnių, vienas nuo

kito nepriklausomų čia vykstančių kovos procesų seka, įskaitant kiekviena pasitaikiusia proga kaišiojamus pagalius jam į ratus, mėginimus gynybos ir reakcijos tikslu keisti formas, taip pat ir pasisekusių atsakomųjų veiksmų rezultatus". Ir, priduria jis, „forma nepastovi, „prasmė" – dar nepastovesnė" (*Ibid.*).

Išskleistos šios mįslingos pastabos pateikia svarbių Nietzsches viso istorinio proceso semantikos sampratos įžvalgų. Apibendrindamas įrodymą jis suveda į teiginį, kad ir „dalinis naudingumo praradimas, silpnėjimas ir išsigimimas, formos ir tikslingumo nykimas, vienu žodžiu – mirtis – yra viena iš tikro *progressus* sąlygų: šis visuomet pasirodo valios ir kelio į didesnę galią pavidalu, visuomet įsitvirtina daugybės mažesnių jėgų sąskaita". Tokia išvada – ne kas kita, kaip visuotinai pripažintos tragedijos sampratos patvirtinimas: „Pažangos dydį galima matuoti net aukų, kurias reikėjo sudėti ant jos aukuro, visuma." Nietzsche netgi sakė: „jei žmonija kaip masė būtų paaukota, kad suklestėtų tam tikra pavienė stipresnė žmonių rūšis – tai būtų progresas" (*Ibid.*).

Visgi būtų neteisinga pernelyg skubotai nuspręsti, jog tai, ką Nietzsche vadino „šiuo pagrindiniu istorinės metodikos požiūriu", galima išsamiai aprašyti kalbant visuotinai įprastos tragedijos sampratos terminais. Jos išdėstymo kontekstas leidžia manyti, kad ji visų pirma buvo pateikta kaip buržuazinės „prisitaikymo" idėjos, vyravusios Nietzsches laikų mąstyme apie evoliucinius procesus, alternatyva. Nietzschei rūpėjo mąstant ir apie visuomenės, ir apie gamtos evoliucinius procesus *prisitaikymo* sąvoką pakeisti *aktyvumo* sąvoka (89).

Šie istorinio metodo komentarai Nietzschei leido grįžti prie skausmo ir sąžinės santykių analizės. Jis nurodo, jog bausmė padidina baimę, apdairumą, instinktų kontroliavimą, jog ji glūdi pačiuose civilizuotos egzistencijos pamatuose ir nuo pat pradžių yra civilizacijos pamatai. Skausmo sukėlimas netgi parankus kaip slaptų ryšių tinklas, siejantis nusikaltėlį ir jo teisėją, kuris, *bausdamas* nusikaltėlį už jo nusikaltimus, jam parodo, kad joks veiksmas, netgi žmogžudystė, nėra blogis pats savaime, blogis yra tiktai veiksmai, atliekami tam tikromis aplinkybėmis. Tokį išlaisvinantį atradimą padaro „gerosios" visuomenės teisiamas Žiuljenas Sorelis

Stendhalio romane *Raudona ir juoda*. Žiuljeno Sorelio atsakas į „moralių žmonių" nuosprendį jam – kitų teisės priskirti jam moralę neigimas. Jis primygtinai tvirtina, jog nėra tokio dalyko kaip substantyvus blogis; o jis pats nepripažinsiąs „nešvarios sąžinės". Jis atranda, kad „nešvarios sąžinės" išmokstama. Toks pat ir Nietzsches atvejis: „Nešvarią sąžinę laikau sunkia liga, kuria žmogus apsirgo slegiamas pačių esmingiausių pokyčių, kokius jis išvis yra kada patyręs, – pokyčių, atsiradusių tada, kai jis suvokė galutinai patekęs į visuomenės ir taikaus gyvenimo spąstus" (94–95). Šis nešvarios sąžinės formavimasis slepia sistemingą instinktų slopinimą ir to sukeltą „žmogaus suvidėjimą" – „tik šitaip ima augti tai, kas vėliau buvo pavadinta ‚siela' (95). Numanomas šios sielos egzistavimas savo ruožtu tampa žmogaus impulso žaloti save, išrandant visas tas „dvasias", įsivaizduojamas besipiktinančias gyvuliškais žmogaus impulsais, ištakomis. Tai – ir religijos ištakos. Kaip sakė Nietzsche, „atsiradus prieš save pačią nukreiptai, prieš save pačią stojančiai gyvuliškai sielai, žemėje gavo pradžią kažkas labai nauja, gilu, negirdėta, mįslinga ir perspektyvu, jog dėl to iš esmės pasikeitė pasaulio pobūdis. Ir tikrai prireikė dieviškų žiūrovų pagerbti dabar prasidėjusiam spektakliui" (96). Todėl buvo išrasti dievai, pripažįstami kilniais ir patvirtinami kaip „vertingi", idant tarnautų kaip amžinoji publika, prieš kurią būtų galima vaidinti šią kosminio žalojimosi dramą, užtikrinti jos „kilnumą" ir patvirtinti jos „vertę".

Nietzsches požiūris į visuomenės, sąžinės ir religijos atsiradimą nepaprastai artimas Marxo požiūriui į šiuos dalykus *Vokiečių ideologijoje*. Bet yra reikšmingas skirtumas: Marxas visa tai grindė žmogaus būtinybe išgyventi ir aiškino nepritekliaus būsena, reikalaujančia darbo pasidalijimo ir vedančia prie nelygaus pagamintų gėrybių paskirstymo; Nietzsches nuomone, varomoji jėga buvo psichologinis faktorius, valia siekti galios, jėga, kurią jis laikė didesne nei valia gyventi ir kuria jis aiškino ne tik žmogaus valdžią kitų žmonių atžvilgiu ir išnaudojimą, bet taip pat ir jo gebėjimą susinaikinti. Kaip kitaip būtų galima paaiškinti išnaudotojų klasės nesaikingumą net ir pertekliaus situacijoje arba teigiamą išnaudojamųjų klasių savo vergijos būvio priėmimą, jei ne psichologiniu

žmonijos polinkiu skausmo suteikimą patirti kaip malonumą, o jo gavimą, kai nėra kitokio pasirinkimo, laikyti būtinybe? Kaip kitaip galima paaiškinti savų gyvuliškų instinktų slopinimą ir jų dvilypį išreiškimą, viena vertus, „gero ir prasto" dichotomija, antra vertus – „gėrio ir blogio" dichotomija. Pagaliau, kaip galima paaiškinti, peržengus paprasto išnaudotojo–išnaudojamojo santykio ribas, tą vertybių pervertinimą, kai „gero ir prasto" dichotomija, turėjusi vyrauti tarp stipriųjų žmonijos istorijos pradžioje, buvo pakeista silpnųjų „gėrio ir blogio" dichotomija, visur triumfavusia istoriniu laikotarpiu? Visus Nietzsches atsakymus į šiuos klausimus pateikia psichologinė slopinimo teorija, jo išplėtota iš pagrindinės iš sąvokos, iš valios siekti galios; ši teorija jį apibūdina kaip istorijos psichologą – tokį pat didį, jei ne didesnį, už patį Freudą.

Sakau „jei ne didesnį už patį Freudą" todėl, jog aiškindamas žmonijos sąžinės atsiradimą Nietzsche nereikalavo, kaip kad Freudas *Toteme ir tabu*, postuluoti apibendrintą pirminį „nusikaltimą", su kurio pagalba visuomeniškai sąlygota patirtis, tokia kaip Oidipo kompleksas, yra išgyvenama visos žmonijos. Pagrindą sąžinei atsirasti jis rado grynai estetiniame stipriųjų impulse ir panašiame estetiniame silpnųjų atsake į šį impulsą; jie abu buvo vienos bendros padermės valios siekti galios išraiška. Tad žmonijos istorijos pradžioje Nietzsche postulavo karinę aristokratiją, kuri teroru valdė didesnę, beformę ir nejudrią masę. Tie aristokratai neišvengiamai instinktyviai tai masei primetė formą, todėl Nietzsche juos aukštino kaip „pačius spontaniškiausius, pačius nesąmoningiausius" menininkus iš visų kada nors egzistavusių. Bet užuot dirbę su tuo, kas nuo tada tapo įprasta menine medžiaga, šie pirmykščiai menininkai dirbo su pačiais žmonėmis. Atsirado ne jų, bet jų pavaldinių nešvari sąžinė; pavaldiniai, genami valios siekti galios, tokios pat stiprios, kaip ir jų valdovų, bet sulaikomi ir negalintys jos tiesiogiai išreikšti, nustūmė šį instinktą į pogrindį, atgręžė prieš save, idant taptų pareiškimo „aš esu bjaurus" pavidalu – pagrindu grožiui apibrėžti. Taigi „grožio", kaip ir „gėrio" ir „tiesos", samprata yra ne veikiančios, o veikiamos sąmonės produktas. Tiems, kurie gyvena gerą, tikrą ir gražų gyvenimą, šių sąvokų nereikia; jiems šios sąvokos tėra tik būdas tam, kas *nėra* bloga, klaidinga ar

bjauru, apibūdinti. Todėl „gėrio", „tiesos" ir „grožio" sąvokos yra *sulaužytos* valios produktai, sukurti individų, kurie, būdami degradavę, savo būseną priešpriešindami savo natūraliam galios ir gyvenimo džiaugsmo siekiui, mato, kaip tai, *kas yra*, skiriasi nuo to, kaip *turėtų būti*. Šios pirmapradės sąmonės pervertinimą į sąžinę Nietzsche aprašė pirmojoje *Apie moralės genealogiją* esė. Antrojoje esė jis parodė, kaip šis pervertinimas buvo paverstas socialinės moralės pagrindais.

Čia vėl Nietzsche toks pat griežtas, kaip ir Marxas, ir, žinoma, geresnis psichologas. Jis ir vėl užbėga už akių Freudui. Bet Freudas sąžinę kildino iš seksualumo ekonomikos, iš klano sūnų kovos dėl tėvo monopolizuotų tinkamų moterų ir vėlesnės sūnų tėvažudystės. O tuomet Freudas keistai suteikia pirmykščiams žmonėms tarsi kokį biržos maklerio mentalitetą, kai sūnūs staiga suvokia savo ilgalaikius interesus dalytis moteris tarpusavyje, nustatant jų atžvilgiu savininkiškas teises ir šią konfiskaciją pateisinant toteminės religijos įvedimu.

Seksualinį impulsą Nietzsche, žinoma, pajungė galios valiai, tai būtų padaręs ir pats Freudas, jeigu nebūtų buvęs taip apsėstas poreikio surasti Oidipo komplekso universalumo įrodymų. Socialinės sąžinės kilmę Nietzsche rado paprastame valdžios santykyje. Lygiai kaip atsakomybės samprata individui buvo įskiepyta sistemingai diegiant skolininko mentalitetą, taip ir moralinis visuomenės tęstinumas laikomas skolininko–skolintojo santykio, *įsivaizduojamo egzistuojant tarp kartų, tarp gyvų žmonių ir jų protėvių*, veikimo padariniu.

Nietzsche kur kas įžvalgiau nei Freudas pastebėjo, jog primityviose tautose kiekviena karta jaučia *juridinę* pareigą protėviams, stipresnę už bet kokią *jausminę* skolą. „[Pirmykščiais laikais] vyrauja įsitikinimas, kad gentis gyvuoja vien tik protėvių sudėtų aukų ir jų nuveiktų darbų dėka ir kad jiems taip pat reikia atsilyginti aukomis ir darbais" (100). Bet, žinoma, sakė Nietzsche, jiems neįmanoma visiškai atsilyginti. Iš tiesų įdomi (bet visiškai suprantama) logika veikė primityvioje visuomenėje, kai bet kokia tuo metu gyvenančiųjų sėkmė didino jų priklausomybę nuo mirusiųjų: „Giminės pirmtakui ir jo galiai jaučiama baimė suvokiant jam skolą

pagal šią logiką neišvengiamai didėja tiek, kiek auga pačios genties galia, kiek jinai stiprėja kariniu atžvilgiu, darosi vis labiau nepriklausoma, gerbiama ir grėsminga. Tačiau ne priešingai!" Nesėkmė, nuosmukis, pralaimėjimas, priešingai, veikia kita kryptimi, vesdami prie pagarbos protėviams silpimo, bet nebūtinai prie atgimimo, mat atgimimą paprastai sąlygoja tik įsiskolinimo kitiems, o ne sau pačiam, jausmo suirimas. Tad, „jeigu remdamiesi šia primityvia logika vesime mintį iki galo, stipriųjų genčių protėviai, paklusdami didėjančios baimės fantazijai, turės galų gale siaubingai išaugti ir būti nustumti į dieviško nepaprastumo ir neįsivaizduojamumo tamsą – giminės pirmtakas galiausiai visada paverčiamas dievu!.. Galbūt čia ir glūdi dievų kilmė, taigi kilmė iš baimės!.." (101).

Lygiai kaip žmonija paveldėjo iš savo pirmykščių protėvių to, kas prasta, sampratą „(drauge su jos psichologiniu polinkiu sudarinėti hierarchijos rangus), taip kartu su giminių ir genčių dievybėmis perėmė ir neatlygintų skolų bei poreikio tas skolas grąžinti naštą" (102). Taip atsirado visos išganančios religijos, perkirtusios Gordijaus mazgą su protėviais ir priskyrusios žmonėms tiek individualią atsakomybę, tiek individualią kaltę, bet šio proceso metu už išganymą nustačiusios kainą – visiems laikams atsižadėti šios žemės vaisių. Taigi, sakė Nietzsche, krikščionybė yra didžiausio įsiskolinimo ir kaltės jausmo triumfas. Tačiau krikščionybės pabaigą jis laiko proga džiūgauti:

> Tarus, kad mes pagaliau patekome į priešingą judėjimą, iš smukimo, kurį dabar patiria tikėjimas krikščioniškuoju Dievu, būtų galima su gan nemaža tikimybe daryti išvadą, kad kaltės jausmas jau ir šiandien yra žmogui ženkliai susilpnėjęs [...]; visiška ir galutinė ateizmo pergalė turėtų išvaduoti žmoniją iš viso to kaltės dėl savo pradžios, savo *causa prima* jausmo. Ateizmas ir tam tikra antrinė nekaltybė yra susiję dalykai. [102–103]

§ *Tiesa ir istorija*

Gali atrodyti, kad įsipareigojimo giminei jausmas ir „istorinė sąmonė" yra tas pats. Abiejų šerdis – gebėjimas „prisiminti". O išsilaisvinimo iš įsipareigojimo giminei pasekmė – išsilaisvinimas iš

istorinės sąmonės. Tam, kad žmonių nepražudytų skolininko mentalitetas, neleidžiąs jiems gyventi patiems sau, prisiminimą reikia pakeisti atrankiniu užmiršimu.

Trečiojoje *Apie moralės genealogiją* esė, pavadintoje „Ką reiškia asketiškieji idealai?", Nietzsche pateikia žmogaus gebėjimo žaloti save pasekmių visai žmonijai istorijos eskizą. Asketiškųjų idealų raidą jis laikė išskirtinės žmogiškos galios – žinoma, ne dvasinės galios, bet žmogaus valios impulso, „jo tuštumos baimės" – požymiu (110). Žmogaus valiai, sakė jis, reikia *tikslo*. Bet koks norėjimas yra *ko nors* norėjimas. O kai tikslo trūksta, valia gali pačią tuštumą priimti *kaip* tikslą. Tad žmonės, nepajėgdami visiškai išlieti savo gyvuliškų aistrų, sugeba iš būtinybės padaryti dorybę ir skaistybę paversti tikslu, užduotimi ar idealia vertybe. Taip gimsta asketiškieji idealai, skausmo ir žalojimosi sudievinimas.

Visa aukštosios kultūros sfera, anot Nietzsches, yra asketiškojo impulso sublimacijos produktas. Šio impulso apogėjus mene – bevalio menininko samprata: nesuinteresuoto pasaulio stebėtojo, kokį postuluoja Kantas, kuriam grožis visų pirma yra „nesuinteresuotas malonumas", tarsi išvis galėtų egzistuoti toks dalykas. Šią kantišką grožio koncepciją Schopenhaueris pakreipė specifine dekadentiška kryptimi, šlovindamas grožį kaip „išsivadavimą nuo valios" ir „valios malšinimą". Tačiau Nietzsche šiam požiūriui į grožį priešpriešino Stendhalio grožio sampratą – „jam esmingas atrodo valios („intereso") sužadinimas grožiu" (119). Tad Kanto ir Schopenhauerio estetikos triumfas buvo intelekto triumfas *prieš* valią, žmogaus gebėjimo užgniaužti valią siekti galios triumfas, stebėtojo idealo triumfas prieš veikėjo idealą. Žodžiu, tai buvo sąvokos triumfas prieš vaizdinį. Būtent toks triumfas tapo to meto kultūrai būdingos ironiškos sąmonės priežastimi.

Bet, pareiškė Nietzsche, ši asketiškoji kultūra bei jos nesuinteresuotumo idealas tėra išsisukinėjimas, kuriuo filosofai reiškia savo iškreiptą valią siekti galios. Filosofų „dorybės", įrodinėjo Nietzsche, paprasčiausiai yra priemonės saviraiškos tikslui; tas tikslas – grynas mąstymas, vienintelė išraiškos forma, atvira nuslopintam žmogui. Šitaip interpretuojama filosofija nuo Platono vargiai yra kas nors daugiau nei išplėstas pirmapradis apoloniškosios formos

valios iškraipymas. Nereikia peikti to, ką filosofams pavyko pasiekti, įtikinėjo Nietzsche, pripažindamas, jog tam tikra asketizmo forma yra būtina bet kokiai įtemptai protinei veiklai (126). Bet būtina, tvirtino jis, nustatyti, ar protinės galios laimėjimai buvo verti gyvuliškos energijos išlaidų, mat „už nieką neužmokėta taip brangiai, [...] kaip už tą žmogaus proto kruopelytę ir tą laisvės jausmą, kuriuo dabar didžiuojamės" (130). Visgi Nietzschei labiau rūpėjo atsakyti, kaip prasidėjo gyvuliškos energijos pakeitimas protu ir ką tai lėmė jo palaikomos kultūros ateičiai.

Jeigu filosofavimo impulsas yra visiškai estetinis – t.y. jeigu poreikis filosofuoti yra kilęs iš troškimo pasauliui primesti formą, kaip tuomet paaiškinti faktą, kad filosofas paprastai užima asketišką laikyseną ir netgi tiki asketiškosiomis vertybėmis? Iš pradžių – spėjo Nietzsche – tai buvo būdas dvasininkų įsiūčiui atremti asketiškai orientuotose religinėse kultūrose. Filosofas iš prigimties yra dvasininko priešas, bet kadangi iš pradžių jam trūko dvasininko prestižo, jam teko perimti dvasininko išorę. Nelaimei, ši kaukė netrukus suaugo su aktoriumi ir filosofinį išsilaisvinimo nuo religijos impulsą pavertė religijos rūšimi, tokia pat asketiška, kaip ir toji, prieš kurią ji iš pradžių pakilo. O rezultatas – išnyko tikra gyvenimui tarnaujanti filosofija.

Tai parodo sadistinio impulso triumfas filosofijoje, ne mažesnis nei mene. Modernusis menas liaupsina bevalį menininką, o modernioji filosofija – luošą filosofą. Žinoma, sakė Nietzsche, tai – sadistinio malonumo viršūnė, „kai asketiškasis save išniekinęs, iš savęs pasityčiojęs protas pareiškia: „Yra tiesos ir būties karalystė, tačiau protas kaip tik iš ten ir išmestas!..", kad tiesos karalija iš tiesų egzistuoja, bet protas neturi į ją teisės", kaip tai daroma Kanto filosofijoje (135). Jo paties laikų filosofinis idealas, sakė Nietzsche, vaizduojasi „gryną, bevalį, beskausmį, belaikį pažinimo subjektą", siekiantį įgyti „grynąjį protą, absoliutųjį dvasingumą, pažinimą patį savaime" (135). Bet visomis šiomis sąvokomis, anot Nietzsches, „reikalaujama mąstyti akį, kuri visai negali būti mąstoma, kuri absoliučiai neturi turėti matymo krypties, akį, kurios aktyviosios ir interpretuojamosios jėgos turi būti sukaustytos, turi išvis jų nebūti, nes juk matymą jos daro *kažko* matymu". Šis idealas paslepia

faktą, kad „egzistuoja tik perspektyvinis regėjimas, tik perspektyvinis ‚pažinimas', ir juo didesniam afektų skaičiui leisime prabilti apie kokį nors vieną dalyką, juo daugiau akių, įvairių akių sugebėsime įsodinti sau, kad galėtume žiūrėti į tą patį dalyką, tuo išsamesnis bus mūsų to dalyko ‚suvokimas', mūsų ‚objektyvumas' (136). Valia tiesai tad iš esmės yra būdas paneigti dalykų tiesų suvokimą. Valia tiesai, kaip „objektyvumo" idealas, „objektyvumą" suvokiantis kaip bevalio pažinimo subjekto percepciją, yra ir tiesos, ir objektyvumo priešas.

Mano tikslui svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad Nietzsche moderniuosius istorikus laikė tikrais šio bevalio pažinimo subjekto idealo įsikūnijimais. Prieš istorinę praeitį jie stoja kaip bevaliai ir beminčiai įvykių „veidrodžiai": jie „atmeta bet kokią teleologiją; [jie] nebenori nieko ‚įrodyti'; [jie] atsisako teisėjo vaidmens [...]; jie nei per daug teigia, nei per daug neigia, jie konstatuoja, ‚aprašinėja' (177). Šie „objektyvūs" istorikai yra dekadentiški tokių „estetų" kaip Renanas atitikmenys. Tai – istorikai, „mėgstantys malonumus, geidulingi, meiliai žvilgčiojantys tiek į gyvenimą, tiek ir į asketiškąjį idealą, žodį „artistas" vartojantys tarsi pirštinę ir dabar visiškai pasiglemžę kontempliuotojų pagyras" (178). Šiems stebėtojams *par excellence*, sakė Nietzsche, būdingas „teisingumo impotentiškas tartiufizmas" (179).

Bet Europos kultūrą Nietzsche manė pasiekus kraštutines susvetimėjimo su savimi pačia ribas. Kažkas buvo laimėta; valia buvo išsaugota, net jeigu ir tik tuštumai. Tokia pagaliau yra asketiškojo idealo esmė. Jis reiškia „bjaurėjimąsi gyvenimu, priešinimąsi pačioms esminėms gyvenimo prielaidoms, bet tai yra ir lieka *valia!*" (184). Telieka pakelti šią valią niekiui į sąmonės lygį, paversti ją programa, o ne būdu, kirsti iš peties ir kartu su šio pernelyg įmantraus intelekto galiomis sunaikinti visas naštas, žmogui užkrautas jo asketiškojo jautrumo. Tai ir tik tai išlaisvins valią pozityviai norėti. Šiame griovimo ir kūrimo darbe istorijai taip pat skirtas vaidmuo – tapti antistoriniu menu, paties Nietzsches išskleistu veikale *Apie moralės genealogiją*.

Dabar turėtų būti akivaizdu, jog *Apie moralės genealogiją* yra istorinis psichologinis konvencionalaus humanizmo trejybės – grožio,

gėrio ir tiesos – kilmės aiškinimas; ir visuotinai pripažintos istorinės sąmonės vaidmens palaikant tikėjimą tos trejybės substantyviu tikrumu analizė; pavyzdys, skatinantis formuoti naują, išgrynintą ir gyvenimui tarnaujančią istorinę sąmonę, su kurios pagalba būtų galima nusimesti substancializmo naštą. Šis naujas gyvenimui tarnaujantis istoricizmas suponuoja naują psichologiją, apimančią valią, kartu ir protą bei jutimus, o valios dinamiką paverčia savo pagrindiniu objektu. Šią įsivaizduojamą psichologiją pagrindžia ir palaiko įsitikinimas, kad žmogus visų pirma yra vaizdinius kuriantis gyvulys, gyvulys, kuris jutiminių įspūdžių chaosui, atakuojančiam jį bet kokiu grynai gyvulišku savo pasaulio suvokimu, primeta formą ir savo vaizdinius paverčia užduotimi. Bet manoma, jog ši užduotis yra individuali ir subjektyvi, įmanoma įgyvendinti tik *pasaulyje*, o ne už jo ribų. Negana to, Nietzsches filosofijoje ši užduotis buvo visiškai išlaisvinta nuo bet kokių įsipareigojimų ankstesnėms, kartu egzistuojančioms ar ją pakeičiančioms galioms. Ją praktiškai apriboja ne kokios nors abstrakčios jėgos, numanomai ją grindžiančios ar ją formuojančios, arba atsirandančios bendrame pasaulio procese, bet vien tik pačios valios veiksmai sąveikaujant su kitomis, savo tikslų siekiančiomis valiomis, panašiai išlaisvintomis nuo abstrakčių suvaržymų ir panašiai laisvomis. Nei dvasia, nei visuomenė, nei valstybė, nei gamybos būdai, nei kultūra negali reikšti pretenzijų į šią valią, mažiausiai ją varžyti gali dvasininkai. Mat jei ir galima sakyti, kad egzistuoja dvasia, visuomenė, valstybė, gamybos būdai, kultūra, jie tėra žmonijos, jos galios ir jos gebėjimo kurti produktai. Kalbant apie Dievą, išvis negalima sakyti, kad Jis egzistuoja; jei galima manyti Jį esant žmogaus vaizduotės produktą, tai galima atmesti kaip vien tik tai ir sunaikinti pačios vaizduotės aktu.

Tokiu būdu Nietzsche istorinę sąmonę panaudojo paskutiniams saitams, siejantiems žmones su kitais žmonėmis *bendrai* veiklai, sutraukyti. Jis įsivaizdavo pačią istoriją galutinai suirsiant (ir radikaliau nei Marxas). Kaip ir Marxas, jis manė anapus šio suirimo paliktų griuvėsių susiformuosiant naują žmoniją. Bet ji neturės prievolės tarnauti nei naujai bendruomenei, nei išgrynintai kultūrai, nes autonomiško individo sukūrimo vardan kartu su praei-

ties ir ateities sampratomis Nietzsche suardė ir pačias bendruomenės ir kultūros sampratas. Nietzschei egzistavo tiktai dabartis. Žmogus joje yra vienišas, ir jam uždėta atsakomybė kiekvieną savo akimirką gyventi taip, tarsi ji būtų jo amžinybė. Tokia „amžinojo sugrįžimo" mito, kurio mokė Zaratustra, prasmė.

§ *Išvados*

Nietzsches, kaip istorijos filosofo, tikslas buvo sugriauti įsivaizdavimą, kad istorijos procesą reikia aiškinti kokiu nors ypatingu būdu ar suteikti jam kokį nors išskirtinį siužetą. Suardomos pačios aiškinimo ir siužeto suteikimo sąvokos; jos užleidžia vietą istorinio vaizdavimo kaip grynos istorijos, pasakų pasakojimo [*fabulation*], mito, suvokiamo kaip žodinis muzikos dvasios atitikmuo, supratimui. Visgi ši istorinio vaizdavimo samprata turi savo pačios koncepcinius ramsčius; ji numato žodyną, gramatiką, sintaksę ir semantinę sistemą, įgalinančius istoriniam laukui suteikti keletą galimų prasmių.

Apžvelgęs istorinį lauką, Nietzsche jame rado tik žmogaus valios veikimo apraiškas, šias apraiškas jis padalijo į dvi esmines grupes: stipriųjų žmonių ir silpnųjų žmonių. Tačiau šių dviejų istorijos veikėjų santykių sintaksę komplikuoja tai, jog pagrindinį juos valdantį dėsnį – valią siekti galios – švelnina unikaliai žmogiška savybė – sąmonė. Žmogaus gebėjimas mąstyti ir visų pirma *įvardyti* daiktus, pasisavinti daiktus kalbinėmis priemonėmis baigiasi tuo, kad šalia tikrojo grynai galios santykių pasaulio pastatomas antras *iliuzinis pasaulis*. Tad kultūros istorija pasirodo kaip procesas, kurio metu silpnieji varžosi su stipriaisiais dėl autoriteto nustatyti, kaip antrasis pasaulis bus apibūdinamas. O žmogaus sąmonės istorija aprašo procesą, kurio metu pradinis pasaulio *vaizdavimasis* „gero ir prasto" kategorijomis užleidžia vietą įvairiems jo *konceptualizavimo* būdams pasitelkiant, viena vertus, „gėrio ir blogio" kategorijas, antra vertus – „priežasties ir pasekmės" kategorijas. Tad žmogaus sąmonės istorijai galima suteikti „nuopuolio" iš pradinio metaforinio pasaulio suvokimo būdo į sinekdochinį ir metoniminį

jo supratimo būdus siužetą. Nietzsche šį „nuopuolį" aprašė kaip perėjimą iš muzikos, poezijos ir mito į sausus mokslo, religijos ir filosofijos pasaulius.

Tačiau šiame nuopuolyje slypi vidinė ironija, mat galutinis sinekdochinio ir metoniminio supratimo būdų išplėtojimas nenaudingas jiems abiem. Religija neigia meną, mokslas neigia religiją, o filosofija neigia mokslą; taip modernusis žmogus, nusviestas dar giliau į specifinės ironiškos sąmonės gelmes, netenka tikėjimo savo paties protu, vaizduote ir valia; galų gale jis priverčiamas nusivilti pačiu gyvenimu.

Nietzsches požiūriu, ši neviltis paaiškina, kodėl jo paties amžius apsėstas istorijos. Modernųjį istoricistinį mentalitetą sukūrė viltis, jog praeitis gali pateikti modelių, kaip elgtis dabartyje, ar kad hipostazuotas „istorinis procesas" gali pats savo veikimu atnešti išganymą, kurio seniai laukia žmonija. Nepajėgdamas to padaryti, jis tampa prasiblaškymu, pramoga, narkotiku. Tad metoniminis, sinekdochinis ir ironiškas istorinio mąstymo būdai yra ne tik moderniojo žmogaus ligos simptomai, bet ir šią ligą palaikanti priežastis, nes šios istorinės sąmonės formos paprasčiausiai *primena* žmogui apie jo įsitraukimą į už jo paties ribų esančias jėgas ir procesus, jo įsipareigojimus praeities ir ateities kartoms, jo vergiją už jį didesnėms ar mažesnėms galioms. Istorinė sąmonė draudžia žmogui „įžengti" į savą dabartį ir sustiprina tą būseną, kurią jis ketino nugalėti. Taigi tiesioginis uždavinys – suardyti visų paveldėtų istorijos suvokimo būdų autoritetą, sugrąžinti istorinį mąstymą į poetinį, specifinį metaforinį pasaulio supratimo būdą – kitaip sakant, pažadinti gebėjimą kūrybingai *užmiršti*, tam, kad mąstymas ir vaizduotė galėtų betarpiškai atsakyti į pasaulį, plytintį *čia pat* prieš juos kaip chaosas – atsakyti taip, kaip to reikalauja tuometinis troškimas ir poreikiai.

Istoriniam mąstymui vėl tapus metaforiniam, nebereikės stengtis rasti istorijoje kokios nors galutinės prasmės. Istorinio lauko elementai bus laikomi linkusiais jungtis tarpusavyje nesuskaičiuojama daugybe būdų, lygiai kaip laisvo menininko percepcijos elementai. Svarbu tai, kad istorinis laukas, kaip kad percepcijos laukas, bus laikomas proga kurti vaizdinius, o ne medžiaga sąvokoms

kurti. Šitaip sunaikinama pati istorinės semantikos sąvoka. Netgi įvykių kronika netenka savo autoriteto apibrėžti sąlygas, kuriomis istorikas konstruoja savo praeities vaizdinius. Kaip pati poezija yra priemonė kalbos taisyklėms peržengti, taip ir metaforinė istoriografija yra priemonė konvencionalioms istorijos aiškinimo ir siužeto suteikimo taisyklėms sunaikinti. Lieka tik leksiniai lauko elementai, su kuriais istorikas, dabar vadovaujamas „muzikos dvasios", gali elgtis kaip tinkamas. Panaikinant istorinės semantikos sąvoką, kartu visiškai sužlugdoma ir svajonė apie metodą, kuriuo visai istorijai galima suteikti prasmę. Istorikas atleidžiamas nuo pareigos iš viso ką nors pasakyti apie praeitį; praeitis jam tėra tik proga savo išradingoms „melodijoms" kurti. Istorinis vaizdavimas dar kartą virsta vien tik *istorija*, be jokio siužeto, be aiškinimo, be ideologinės potekstės – kitaip sakant, „mitu" jo pirmine prasme, kaip ją suprato Nietzsche, „pasakų pasakojimu".

Tačiau ši istorinio pažinimo samprata turi savą ideologinę potekstę, ir tai – nihilistinė potekstė, kaip pripažino pats Nietzsche. Bet kokia pastanga interpretuoti Nietzsches mintį kaip grynesnę ir nuoseklesnę kurios nors iš įprastų ideologinių pozicijų – konservatyvizmo, liberalizmo, reakcijos, radikalizmo ar net anarchizmo – formą turi skaitytis su faktu, kad jo istorijos samprata griežtai atmeta bet kokios bendruomenės perspektyvą. Nietzsches nuomone, neegzistuoja jokio istorinio pagrindo konstruoti kokią nors specifinę *politinę* poziciją, išskyrus tik pačią antipolitiką. Mąstymas išvaduojamas nuo atsakomybės už bet ką, ko neaprėpia ego ir individo valia – ar tai būtų praeitis, ar ateitis, ar dabartis. Šiuo požiūriu Nietzsche tik herojiškai patvirtina ironišką savo paties amžiaus kultūros būvį.

Šį herojišką patvirtinimą jis laikė priemone kūrybinei vaizduotei išlaisvinti nuo paties mąstymo jai nustatytų apribojimų. Vadinasi, jo įsivaizduojamas metaforinės sąmonės atgimimas priešinasi regresui į specifinę romantinę pasaulėžiūrą, kurios ji iš pažiūros reikalauja. Toks mąstytojas kaip Michelet, pats metaforinės istoriografijos puoselėtojas, vis dar buvo įsitikinęs, jog iš visos metaforinių sutapatinimų sekos, sudarančios jo pasakojamas istorijas, galima ištraukti esminę istorijos prasmę. Anapus Michelet kliovimosi

metaforiniu metodu slypi įsitikinimas, kad žmonija, išlaisvinta iš klaidingų jos prigimties ir procesų konceptualizacijos gniaužtų, vis dar bus pajėgi susiburti į meilės ir abipusės pagarbos bendruomenes. Nietzsche pasaulį paliko suskaldytą, padalytą į stipriuosius, kuriems lemta jį valdyti ateityje, ir silpnuosius, pasmerktus būti „medžiaga", iš kurios išlaisvinti galios menininkai lipdys savo „meno kūrinius". Ši schizmos būsena ne tik priimama, bet ir patvirtinama esanti trokštama būsena. Istorinė mintis buvo išvalyta nuo iliuzijų; jos svajonių produktai paversti sąvokomis, bet atiduoti tarnauti valiai siekti galios, o žmonija palikta pasaulio, kuriame vien meninis sąlygiškumas ją skiria nuo kelio žemyn į klaikią naktį, kur karaliauja Mirtis, veikimui.

Dabar galima apibūdinti specifiškai „radikalią" Nietzsches istorijos sampratos prigimtį. Jis atmeta pastangas tiek aiškinti istoriją, tiek suteikti jai bendrą prasmę turinčios dramos siužetą. Jis buvo tragiško istorinio proceso siužeto šalininkas, bet tragedijos sąvoką performulavo taip, kad joje neliko jokių *moralinių* prasmių. Aiškinimo strategijos, kurioms atstovavo Ranke, Marxas, Tocqueville'is ir netgi Burckhardtas, buvo išmestos už borto, kadangi Nietzschei išvis neberūpėjo aiškinti. Aiškinimas, kaip siužeto suteikimas, tėra taktika, o ne istoriko siekiamas tikslas ar uždavinys.

Nietzsches pozicija visais šiais klausimais buvo artimiausia Burckhardto pozicijai, bet Burckhardto istorijos kaip meno formos sampratos implikacijas jis pakėlė virš visko, ką pastarasis būtų galėjęs pripažinti. Burckhardtas vis dar buvo įkvėptas minties apie „didingumą", nurodantį, ką percepcijai leidžiama rasti istoriniame, kaip ir vizualiniame, lauke. Nietzsche „didingumo sąvoką" pakeitė „grožio" sąvoka, o grožį apibrėžė kaip bet ką, ką suvereni valia mano esant jai „gera". „Gerumas" savo ruožtu priešpriešinamas ne „blogiui", o tik „prastumui" – kitaip sakant, tam, ko patirtis suvereniai valiai atrodo nemaloni.

Tad, kaip ir filosofija, mokslas ir pati religija, istorinis pažinimas atiduotas malonumo principo valdžiai. Labiausiai ironiška tai, kad Nietzsche, savo laikų „estetų" priešas, galiausiai ne tik sudievino grynai estetinę istorijos sampratą, bet ir estetinį jautrumą pajungė

valios siekti galios imperatyvams, šitaip estetus paversdamas dar arogantiškesniais ir pavojingesniais, negu jie būtų buvę be to.

Būtent čia galima rasti esminio Nietzsches priešiškumo Hegeliui pagrindą. Hegelis istorinę sąmonę laikė tarpininke tarp estetinių ir moralinių žmogaus impulsų, o Nietzsche įvedė estetinio jautrumo ir moralės dichotomiją ir, išardydamas pačią istorinę sąmonę, surado būdą pirmajam išlaisvinti nuo antrosios. Tačiau tai darydamas jis perėmė ir iki išvados privedė įžvalgą, grindžiančią visą Hegelio istorijos pažinimo apmąstymą – t.y. mąstymą valdančių taisyklių kilimo iš kalbinių įpročių ir konvencijų mastą. Bet pačią kalbą padalydamas į dichotomiją, radikaliai supriešindamas poetinę ir sąvokinę kalbą ir pastarąją laikydamas „nuopuoliu" iš pirmosios nekaltybės, jis užkirto kelią bet kokiai galimybei surasti pagrindą, kaip meninę įžvalgą ir mokslinį pažinimą pakreipti bendrai užduočiai – surasti istorinio proceso prasmę ir apibrėžti žmogaus vietą jame. Meną atskirdamas nuo mokslo, religijos ir filosofijos, Nietzsche manė grąžinąs jį vienybėn su „gyvenimu". Iš tikrųjų jis parengė pagrindus jam atgręžti prieš žmogaus gyvenimą, mat gyvenimą laikydamas ne kuo kitu, kaip valia siekti galios, meninį jautrumą jis sutuokė su šia valia ir patį gyvenimą nugręžė nuo pasaulio pažinimo, be kurio jis negali sukurti nieko, kas bent kam nors būtų bent šiek tiek praktiškai naudinga.

X SKYRIUS

Croce: filosofinė istorijos gynyba ironijos būdu

§ *Įvadas*

Jau esu atkreipęs dėmesį, jog visi istorijos filosofijos darbai turi ironijos komponentą, ir nurodęs, kaip jis skiriasi nuo ironijos, implicitiškai glūdinčios kiekvieno istoriko pastangoje iš dokumentų išgauti tiesą apie praeitį. Istoriko ironija – skepticizmo, reikalaujančio pateikti dokumentus kritiniam tyrimui, padarinys. Tam tikru savo darbo metu į istorinius duomenis jis turi žvelgti ironiškai, turi tarti, kad dokumentai reiškia ką kita nei tai, ką jie sako, arba kad jie sako kažką kita, nei reiškia, ir kad jis gali atskirti sakymą nuo reiškimo, nes kitaip nebūtų jokios prasmės rašyti istoriją. Jis galėtų paprasčiausiai sudaryti dokumentų rinkinį ir leisti jiems iškelti savo tiesą savo pačių kalba. Žinoma, istoriko ironija gali paprasčiausiai būti taktinis įrankis, metodologinis pradinės tyrimo pakopos elementas, vis labiau nykstantis aiškėjant šaltiniuose glūdinčiai „tiesai" ar „tiesoms". Nusprendęs, jog jau išgavo tiesą iš dokumentų, istorikas gali atsisakyti šios ironiškos pozicijos ir rašyti savo istoriją vienu ar kitu iš mano analizuotų būdų, būdamas tvirtai įsitikinęs sakąs *tiesą apie* tai, „kas iš tikrųjų įvyko" praeityje, daugiau ar mažiau ironiškai atlaidus savo skaitytojų, bet ne to, ką jis dabar jau „žino", atžvilgiu. Istorikas *gali* ironiškai žiūrėti tiek į savo medžiagą, tiek į savo skaitytojus; bet kai jis ima ironiškai žiūrėti į savo paties užsiėmimą, kaip kad Burckhardtas, jis parašo satyros siužeto istoriją, kurioje ironija yra iškelta į istorinio vaizdavimo principo vietą.

Istorijos filosofo atvejis kitoks nei istoriko. Istorijos filosofas laikosi ironiško (ar, jei norite, skeptiško) požiūrio ne tik į istorinį šaltinį, bet ir į visą istoriko užsiėmimą. Jis siekia nustatyti laipsnį, kuriuo konkretus istorinis veikalas (ir, tiesą sakant, visa istoriografinė veikla) vis dar gali būti grįsta neįsisąmonintomis prielaidomis ar išankstinėmis nuomonėmis – kitaip sakant, nustatyti istorinio mąstymo *naivumo* elementą, laipsnį, kuriuo konkrečiam istoriniam veikalui nepavyko išlaikyti kritinio požiūrio *savo paties atžvilgiu*. Tad nors istorijos filosofija išlieka ironiška bet kurio istorinio veikalo atžvilgiu, jos tikslas yra iškelti sąmonėn, kritikuoti ir panaikinti bet kokios ironiškos istoriografijos galimybę.

Bet kuris konkretus istorinis veikalas (tiesą sakant, visi istoriniai veikalai) gali būti nuteistas kaip ydingas ar tam tikru mastu nepavykęs, bet istorijos filosofas nori parodyti, jog, nepaisant to, nereikia būti ironiškam visos istoriografijos atžvilgiu, jog įmanoma pagrįsti tikėjimą istorinio mąstymo nauda gyvenimui. Netgi Nietzsche, į visus mąstymo produktus žvelgęs ironiškai, siekė išgelbėti istorinę mintį gyvenimui, redukuodamas ją iki tokio paties fikcinio lygio kaip mokslą ir filosofiją, kartu su jais įkurdindamas ją poetinėje vaizduotėje ir taip išvaduodamas nuo atsidavimo bet kokiam *neįmanomam* objektyvumo ir nešališkumo idealui. Tad, kaip jau esu teigęs, nors ir pradėjusi nuo ironijos, istorijos filosofija siekia eiti anapus ironijos, surasti pagrindą, kuriuo remdamasis istorikas galėtų eliminuoti ironišką savo praeities *aiškinimo* elementą ir visiškai pasitikėdamas savimi skelbti sakąs, „kas iš tikrųjų vyko" praeityje. Taip bent jau buvo geriausių XIX amžiaus istorijos filosofų atveju.

Istorinės minties kelio anapus ironijos Hegelis ieškojo sinekdochiškai analizuodamas skirtingas istoriografijos formas kaip pasirengimą dialektinei įvairių filosofinės istorijos atradimų *rūšių* sintezei. Marxas ieškojo kelio į filosofinę istoriją metonimiškai analizuodamas ir sinekdochiškai sintetindamas istoriniuose šaltiniuose bei kitų istorikų darbuose esančius faktus, kad ideologiškai motyvuotos istoriografijos reliatyvizmą pakeistų nomologine aiškinimo sistema; Nietzsche, priešingai, ieškojo kelio iš jo meto istorinio mąstymo ironijos: ironišką poziciją privesdamas prie jos logiškos išvados,

teigdamas metaforišką *viso* pasaulio pažinimo prigimtį ir išsklaidydamas bet kokias abejones, jis įtvirtino poetinės įžvalgos pranašumą visų kitų supratimo formų atžvilgiu.

Šios skirtingos kritinės strategijos pagrindė šių trijų istorijos filosofų istorijai apskritai suteiktą romantinės komedijos arba komiško herojinio romano siužetą; jie tai darė dar „realistiškiau" nei jų kolegos istoriografai, kadangi kiekvienas iš jų sykiu galėjo teigti esmiškai „tragišką" kiekvienos baigtinės istorinės egzistencijos prigimtį. Savo veikaluose Hegelis, Marxas ir Nietzsche išlaikė įtampą tarp tragiškos ir komiškos pasaulio proceso vizijos, nors kiekvienu atveju ji kilo iš savitos žmogiškojo pažinimo sampratos (ir buvo ja remiantis išsklaidyta), kurią kiekvienas iš jų laikė autoritetingiausia tiesos forma: atitinkamai filosofine, moksline ir poetine.

Tačiau jau Nietzsches filosofijoje analizės kategorijos ėmė irti. Istorijoje Hegelio rastas „formas", ne mažiau nei Marxo rastus „dėsnius" Nietzsche apibrėžė kaip *ne ką kita nei fikcijas*, poetinės vaizduotės produktus, daugiau ar mažiau naudingus ar priimtinus *tam tikram* asmeniniam gyvenimo būdui, bet jokiu būdu netinkamus žmogaus gyvenimo tiesai atrasti. Autoritetą nuspręsti, kurias „formas" ir kuriuos „dėsnius" traktuoti kaip „tiesą", Nietzsche patikėjo suvereniam ego arba valiai, nepripažįstančiai jokio kito įstatymo, išskyrus savo pačios gyvenimo interesus ar valią siekti galios. Nietzsche netgi panaikino skirtumą tarp komiškos ir tragiškos gyvenimo vizijų. Jo svarstymuose tragedija suvokiama turinti dvi rūšis: įprastinė ironiškoji, mokanti pasiduoti „faktams tokiems, kokie jie yra"; ir naujoji komiškoji, apoloniškoji-dionisiškoji, mokanti radikaliai nugalėti visas situacijas tarnaujant vien tik gyvenimo jėgai. Trumpai tariant, ironija asimiliuojama su tragedija, o tragedija – su komedija taip, kad jų išskyrimas taptų nelogiškas, lygiai kaip ir panaikinami mokslo, filosofijos ir poezijos skirtumai, vis labiau juos asimiliuojant su paskutiniąja.

Bet istorijos apmąstymas tebelieka suskilęs, fragmentiškas, vidujai sužeistas. Istorikai sutaria, kad ieškoti istorinio priežastingumo dėsnių yra neįmanoma ir nepageidautina, bet nesutaria dėl to, ar istorinis pažinimas yra bendrybių (tipų) pažinimas, ar konkretybių (individualybių) pažinimas. Be to, istoriniam procesui su-

teikiamo siužeto klausimu vis dar nesutariama, ar istorijai turi būti suteiktas herojinio romano, komedijos, tragedijos, satyros ar kurių nors iš jų kombinacijos siužetas.

Tada prieš istorikus stoja istorijos filosofai, apskritai neigiantys pastangas aiškinti aprašant ir nuspėjantys ironiškas pasekmes, kurias sukels istoriografinė konvencija, neturinti jokios tvirtos teorinės bazės aprašymams, iš tikrųjų pasakojimuose siūlomiems kaip aiškinimai, apginti. Bet šie istorijos filosofai nesutaria, kokia turėtų būti ši teorinė bazė.

Hegelis palaikė sinekdochinį būdą istoriniam laukui apibūdinti, aiškinimą su tipologinės klasifikacijos pagalba ir kombinuoto tragiško ir komiško siužeto suteikimo autoritetą. Marxas palaikė metoniminį būdą, derinamą su aiškinimu pasitelkiant nomologinę arba priežastinę analizę ir – kaip ir Hegelio atveju – su kombinuotu tragišku ir komišku siužetu. Nietzsche gynė metaforinį būdą, derinamą su aiškinimu pasitelkiant meninę intuiciją ir kombinuotu tragišku ir komišku siužetu, savitu jo pirminio mito teorijai. Istorijos filosofui beliko tik apmąstyti šią suskilusią istorinės sąmonės būseną ir padaryti išvadą, jog istorinis pažinimas pats yra *ne kas kita, kaip* egzistencinė ironiško būdo užbaigti galimų istorinių požiūrių istorijos filosofijoje ciklą, istoriografijoje pergyventą einant nuo Michelet prie Burckhardto, projekcija. Taigi klausimą būtų galima suformuluoti taip: kaip įmanoma gyventi su ironišku būdu aiškinama ironiško siužeto istorija, nepuolant į tokią neviltį, nuo kurios Nietzsche gynėsi traukdamasis į iracionalizmą? Istorijos filosofas, mėginęs išspręsti šią problemą remdamasis XIX amžiaus devintojo dešimtmečio istorinės minties situacijos analize, buvo Benedetto Croce, talentingiausias *istorikas* iš visų to amžiaus istorijos filosofų.

§ Istorijos filosofija kaip kritika

Croce pradėjo ne kaip filosofas ir netgi ne kaip profesionalus mokslininkas. Jis nebaigė universiteto ir niekada neužėmė akademinio posto. Tiesą sakant, jo nuomonė apie to meto akademinę kultūrą

buvo labai panaši į Nietzsches ir Burckhardto nuomonę, besiribojančią su panieka. Jis – kaip Burckhardtas – buvo laisvas tyrinėtojas, mėgėjas, ėmęsis studijuoti istoriją norėdamas pabėgti nuo asmeninės kančios ir bodėjimosi viešuoju gyvenimu. Jo ankstyvieji darbai buvo antikvariniai tiksliausia šio žodžio prasme, veikiau archeologiniai nei istoriniai, susidedantys iš senojo Neapolio folkloro, gyvenimo ir architektūros tyrinėjimų. Tačiau 1893 metais su savo esė, pavadinta „Istorija, įtraukta į bendrąją meno sampratą", Croce įžengė į istorijos filosofijos sritį. Šioje esė išdėstytų idėjų gynimas ir plėtojimas pradėjo jo filosofinę karjerą. Nuo tada dešimtį metų jis gynė meno sampratą, kurią išdėstyti jį privertė šioje esė jo gintas istorijos kaip meno formos supratimas.

1902 metais Croce išleido knygą *Estetika, išraiškos ir bendrosios lingvistikos mokslas,* vieną iš įtakingiausių savo kartos knygų. Vėliau, 1905 metais, pasirodė *Logika, grynosios sąvokos mokslas*; 1908 metais – *Praktikos filosofija: ekonomika ir etika* ir 1917 metais – *Istoriografijos teorija ir istorija.* Šie keturi darbai kartu sudaro tai, ką Croce vadino „Dvasios filosofija", kurią jis laikė tarsi moderniojo pasaulio *summa humanistica.* Reikšminga tai, jog pirmąjį tetralogijos darbą įkvėpė būtinybė apginti iš pradžių istorijos filosofijoje užimtą poziciją – kitaip sakant, istorijos kaip meno formos supratimą, o paskutinis darbas, taip sakant, sistemos stogas, yra ne kas kita, kaip išsami istorinio pažinimo prigimties analizė.

Šių dviejų knygų struktūra tokia pati: teorinis pagrindinių (atitinkamai) estetikos ir istoriografijos klausimų aptarimas, po kurio eina ankstesnio mąstymo apie nagrinėtus dalykus istorija. Abi – tiek teorinė, tiek istorinė – kiekvieno darbo dalys išplėtotos taip pasitikint savimi ir taip tvirtai sprendžiant, jog tai arba ypač žavi, arba varo iš proto priklausomai nuo to, ar skaitytojas laiko juos pagrįstais. Svarbu tai, kad Croce nuolat teigė, jog jo „Dvasios filosofija" absoliučiai atitinka jo epochos dvasinius poreikius. Iš savo filosofijos vidaus ir į besivaržančias sistemas, ir į anksčiau buvusiąsias jis žvelgė ironišku žvilgsniu, bendru ir didiesiems cinikams, ir didiesiems fanatikams. Croce tiksliai *žinojo* (ar visuomet skelbėsi žinąs), „kas gyva, o kas mirę" bet kurioje pozicijoje, kitokioje nei jo paties. Visgi jis tylomis nepripažino, kad kas nors galėtų nuspėti,

kas gyva, o kas mirę jo paties sistemoje, kadangi jo paties filosofija iš esmės buvo „kritikos" organonas, kritinė filosofija *par excellence*; taigi ji buvo vienodai kritiška ir savo pačios, ir kitų filosofijų atžvilgiu, ir šitaip saugojosi „klaidingo pesimizmo" ir „klaidingo optimizmo", sužlugdžiusių visas ankstesnes sistemas.

Žurnalo, kurį Croce įkūrė 1902 metais ir kuriam vadovavo iki 1951 metų (jis mirė 1952 metais), pavadinimas charakteringas – *La Critica*; jo puslapiuose jis kritiškai saugojo sritį, kurią sau atsitvėrė *Estetikoje* ir vėlesnėse „Dvasios filosofijos" knygose. Tiesą sakant, kiekviename kritiniame veiksme esantį ironišką elementą Croce iškėlė į metafizinio ir epistemologinio principo statusą, kuriuo remiantis galima įvertinti, atrasti trūkumų ir nurašyti „istorijon" visą XIX amžiaus kultūros palikimą, o ypač radikaliuosius jos elementus. Jis gerai žinojo, jog jo užduotis – įtvirtinti šią ironišką poziciją kaip vienintelę įmanomą moderniųjų laikų „išmintį", nenusviedžiant mąstymo į skepticizmą ir pesimizmą, kurį neišvengiamai skatina nuosekliai ironiška pasaulėžiūra.

Croces esė apie kultūros istoriją visuomet prasidėdavo ir baigdavosi suvokimu, kad kiekvienas žmogaus užsiėmimas iš esmės yra *ydingas*; jo filosofija viską praeityje laikė buvus nepakankama tam, kad žmonės manytų, jog įmanoma gyventi su dabarties trūkumais. Jis buvo ypač griežtas, vertindamas XIX amžiaus Europos civilizaciją, ją įkvėpusias istorijos sampratas (ypač progreso doktriną) ir geriausių jos mąstytojų iškeltas istorijos teorijas. Jis noriai pripažino, jog XIX amžiaus istorijos mąstytojai buvo pažangūs Apšvietos, Renesanso, viduramžių ir antikos mąstytojų atžvilgiu. Bet, nepaisant viso išgirto amžiaus istoriškumo, galutinė jo istorinės minties analizė pateikė labai mažai, ką būtų galima pagirti be išlygų.

„Istorinė" jo *Istoriografijos teorijos ir istorijos* dalis tarsi litaniją vardija klaidas, nevykusias sampratas, perlenkimus ir nesąmones. Jo amžiaus istorijos mąstytojų kritika buvo tipiška ironiška: istorijos filosofai maža turėjo „istorijos" jausmo; istorikams trūko „filosofinio" supratimo. Smerkdami niekingą „istorijos filosofiją", įrodinėjo Croce, XIX amžiaus istorikai liko jos iliuzijų belaisviai ir rašė istorijas, perėmusias formą iš „istorijos filosofijų", slypinčių giliai

sąmonėje tų, kurie labiausiai didžiavosi savo objektyvumu ir empiriškumu. Kartu jis ironiškai teigė, jog šis istorijos filosofijos *atmetimas* ir *pasidavimas* jai tuo pat metu, ženklinąs netgi paties Rankes darbą, yra šiek tiek pagrįstas.

Mat ironiška tai, tvirtino Croce, jog istorija *yra* filosofija, o filosofija *yra* istorija, o rašyti istoriją be filosofinės sąmonės įmanoma ne ką daugiau, nei filosofuoti be istorinės sąmonės. XIX amžius pralaimėjo, nes jis nesuprato tikrosios šios veiklos prigimties. Tad visa, ko reikėjo šiai sričiai sutvirtinti – tai išsiaiškinti tikrąją istorijos ir filosofijos prigimtį, nustatyti jų skirtumus ir tada derinti jas sveikaprotiškesnėje, sveikesnėje pasaulėžiūroje nei toji, kurią pajėgė įsivaizduoti XIX amžius.

Croce siekė parodyti, jog istorija yra filosofijos „medžiaga", kaip kad filosofija yra istorijos „metodas". Niekinga „istorijos filosofija", kurią Croce dažnai vadino „*contradictio in adiecto*", iš tikrųjų yra pleonazmas. Mat, Croces požiūriu, „istorija yra ne kas kita, kaip filosofija", o „filosofija yra ne kas kita, kaip istorija". Konkretus filosofijos *turinys* iš prigimties yra istorinis, taip kaip filosofinio supratimo kategorijos tinkamai pateikia istorinių teiginių *formą*.

Žinoma, Croce tvirtino filosofiją turint savo pačios *metodą* – logiką, „tikrosios sąvokos mokslą". O istorija naudoja unikalų savą metodą, atlikdama tiriamąjį darbą prieš sukurdama istorinį pasakojimą. Istorikai turi pasitelkti filologinius metodus dokumentų kritikai ir išankstines, „intuityvias" ar menines įžvalgas, kad pamatytų istoriniame lauke esančius objektus. Tai reiškia, kad istorinis pažinimas *prasideda* meniniu atskirybių, esančių istoriniame lauke, suvokimu, ir šioje istorinio pažinimo fazėje jo tikrasis metodas yra „meninis", kitaip sakant – „intuicija". Bet, įrodinėjo Croce, toliau istorija imasi spręsti apie istoriniame lauke įžvelgiamas atskirybes. O šie sprendimai yra „*a priori* sintetiniai", kitaip sakant, atskirybes jie apibūdina bendrų filosofijoje plėtojamų sąvokų kalba, o ne egzistencinius teiginius derindami su bendrais priežastiniais dėsniais, tariamai valdančiais intuicijos postuluojamų objektų santykius. Svarbu tai, jog mokslinis pažinimas visiškai neįeina į istorinio pažinimo sampratą. Tai, kas prasideda *estetiniu* istorinio lauko suvokimu, baigiasi filosofiniu jo *supratimu*.

§ „Istorija, įtraukta į bendrąją meno sampratą"

Norint suprasti, ką turėjo omeny Croce, būtų gerai kiek detaliau apsvarstyti 1893 metų esė, kurioje jis sistemingai išdėstė savo mintis apie istorijos ir meno santykius. Esė reikėtų skaityti tuo metu daugiausiai Vokietijoje tarp Wilhelmo Windelbando vadovaujamų neokantininkų ir Wilhelmo Dilthey'aus vadovaujamų neohegelininkų vykusių debatų apie epistemologinį istorinio pažinimo statusą kontekste. Trumpai tariant, Windelbandas teigė, kad istorinis pažinimas nuo mokslinio pažinimo skiriasi ne *objektais*, kuriuos jis imasi tyrinėti, bet savo tikslu ir siekiniu. Istorinis pažinimas yra „idiografinis", arba „kuriantis paveikslą", o mokslinis pažinimas yra „nomotetinis", arba „išvedantis dėsnius". Savo ruožtu Dilthey'us įrodinėjo, kad istorija priklauso *Geisteswissenschaften*, „dvasios mokslams", o tokios disciplinos kaip fizika ir biologija priklauso *Naturwissenschaften*, arba „gamtos mokslams". Šių mokslų rūšių skirtumas kilo iš to, jog jie ėmėsi skirtingų tyrinėjimo objektų: viena – žmogaus dvasios produktų (proto, valios ir jausmų), kita – grynai fizikinių-cheminių procesų. 1893 metų Croces esė turėjo prisidėti prie šių debatų.

Collingwoodas 1893 metų esė laikė nepaprastai originalia, įrodinėdamas, kad debatus tarp Dilthey'aus ir Windelbando ji pastūmėjo toli už tos vietos, į kurią jie buvo ją atvedę, ypač išplėsdama Dilthey'aus pradėtą liniją. Iš tikrųjų esė nepadarė nieko panašaus. *Iš pažiūros* debatų apie istorijos prigimtį lauką ji perkėlė iš mokslo į meną, bet tai atlikdama ji meną apibrėžė taip, kad jis vargiai kuo skyrėsi nuo „idiografinio mokslo", Windelbando pasitelkto kaip mokslo apie individualumą.

Kaip ir Windelbandas, Croce tvirtino, jog egzistuoja dvi žinojimo rūšys – viena apibendrinta ir konceptuali, kita – individualizuojanti ir intuityvaus metodo. Bet užuot šias žinojimo rūšis pavadinęs mokslo rūšimis, kaip buvo linkęs daryti Windelbandas, Croce pirmąją pavadino mokslu, o antrąją – menu. Taktika buvo efektyvi, nes ji kirto tiek vitalistų, tiek mechanicistų prielaidą; tiek vieni, tiek kiti, kad ir kokie skirtingi, sutarė, kad menas buvo ne tiek pažinimo forma, kiek pasaulio „išraiška" ar „atsakas" į jį, o visai ne

kognityvinė veikla. Croce manė, jog mechanicistai estetinę patirtį laiko jausmų „vibracija“, o vitalistai į ją žvelgia kaip į tiesioginę ar sublimuotą gyvuliškų impulsų apraišką. Pirmiesiems menas buvo tikrovės fiksavimas; antriesiems – beprasmis bėgimas nuo tikrovės. Croce nepalaikė nė vieno požiūrio. Tad meną jis apibrėžė kaip pažinimo rūšį, pasaulio atskirybės ir konkretumo pažinimą – pažinimą, ne tik besiskiriantį nuo mokslo pateikiamo sąvokinio pasaulio pažinimo, bet ir jį papildantį.

1893 metų esė imasi dichotomijos ir skirtumo. Sąmonės viduje nustatoma pažinimo kaip mokslo ir pažinimo kaip meno dichotomija; nubrėžiamas skirtumas tarp meno apskritai ir konkretaus istorijos meno. Tiek dichotomija, tiek skirtumas kyla iš Croces priekaištų pozityvizmui. Pagrindinė pozityvistų klaida, anot Croces, – manyti, kad *visos* galiojančios pažinimo formos yra iš prigimties mokslinės. Iš tikrųjų, teigė Croce, didžioji žmogaus išminties dalis visai nėra mokslinė, tai – paprasčiausios konvencionalios, sveika nuovoka grįstos ar – geriausiu atveju – pragmatinės taisyklės, kurios, atsiradusios žmonijai vykdant savo kasdienes užduotis, reikalingos kūnui ir sielai suderinti. Pozityvistai žinojo, kad mokslinis žinojimas formaliai skiriasi nuo konvencionalios ir sveika nuovoka grįstos išminties, bet jie nesuprato, jog dėl to jis yra kitokia pažinimo *rūšis*. Tinkamai suprantamas mokslas yra būdas konceptualiai suvokti pasaulį; jis yra „bendrų tiesų ieškojimas pasitelkiant sąvokas“ („Storia ridotta“, 16). Kitas būdas pasauliui suvokti – kitaip sakant, nekonceptualus, betarpiškas ir individualizuojantis būdas – yra visai ne mokslas, o menas, kurio tiesos ir verifikacijos standartai kitokie, bet visiškai tokie pat griežti kaip ir tie, kuriuos garbina mokslas.

Tad, Croces požiūriu, menas ir mokslas yra skirtingi, jeigu ne diametraliai priešingi, *pažinimo būdai*. Jis tai išdėsto taip: „arba užsiimama mokslu, [...] arba užsiimama menu. Kai atskirybė pavedama bendrybei, užsiimama mokslu; kai atskirybė atvaizduojama kaip atskirybė, užsiimama menu“ (23–24). Šie du pažinimo būdai skiriasi formomis, kurias jie teikia atitinkamam pasaulio suvokimui; kadangi atrodė akivaizdu, jog istorija „neplėtoja jokių sąvokų“, kadangi ji nei ieško bendrų dėsnių, nei juos naudoja, o

tiesiog „pasakoja, kas įvyko", jos neįmanoma bent kiek pagrįstai apibūdinti kaip mokslo (17–19).

Troškimą istoriją įkurdinti tarp mokslų sukėlė, Croces įsitikinimu, du klaidingi įsitikinimai: kad bet koks pažinimas turi būti mokslinis pažinimas ir kad menas yra ne pažinimo būdas, o tiktai jausmų jaudinimas ar, atvirkščiai, narkotikas. Siekiant išsiaiškinti šį reikalą, tereikia parodyti, kad menas yra *nekonceptualus pažinimas*, pasaulio atskirumo ir konkretumo pažinimas, atskleisti tai, jog ir istorija yra panaši pasaulio pažinimo forma, o pagal jų vaizdavimo *turinį* tuomet istoriją atskirti nuo meno apskritai.

Iki čia, kaip sakiau, Croce nepastūmėjo debatų apie istorinį pažinimą toliau tos vietos, į kurią juos atvedė Dilthey'us ir Windelbandas. Jis tiesiog „idiografinio mokslo" terminą, Windelbando naudotą istoriografinėms disciplinoms apibūdinti, pakeitė terminu „menas". Todėl Collingwoodas klydo teigdamas, jog bendras Croces požiūris šiuo klausimu buvo artimesnis Dilthey'aus nei Windelbando požiūriui, kadangi Croce dar neskirstė galimų pažinimo būdų, jo skiriamų kaip mokslas ir menas, objektų. Croces, priešingai nei Dilthey'aus, požiūriu, šių dviejų skirtumą lėmė ne objektų skirtumas, o tiriant pasirinkta *kryptis*, meno atveju – *nuo intuityvios pasaulio savitumo pagavos link pasaulio* kaip atskirybių gausos *vaizdavimo*; mokslo atveju – *nuo intuityvios pasaulio savitumo pagavos link* atskirybių apibendrinimo *sąvokomis*. Croces įnašas prasideda nuo jo bandymo meną apskritai atskirti nuo konkretaus istorijos meno, tai jis daro remdamasis skirtingomis intuicijos rūšimis: *galimo* intuicija meno atveju ir iš tikrųjų *esamo* intuicija istorijos atveju. Jo, kaip ir Aristotelio, nuomone, meno apskritai ir konkretaus istorijos meno skirtumas glūdi skirtinguose tiksluose. Menas apskritai siekia nujausti *visas* individualios egzistencijos *galimybes*, o konkretus istorijos menas siekia nustatyti, kas *iš tikrųjų* susikristalizavo kaip egzistenciniai pasaulio savitumai. Trumpai tariant, meno ir istorijos skirtis grįsta epistemologiniu, o ne ontologiniu skirtumu.

Norėdamas tai įrodyti, Croce grįžo prie savo ankstesnio meno ir mokslo skirtumo. „Moksle, – sakė jis, – turinys yra visuma: mokslas siekia kiekvieną pavienę tikrovės apraišką redukuoti į ją

apimančią kategoriją. Mokslo tikslas – visumą redukuoti į sąvokas" (30). Menas taip pat siekia atvaizduoti visumą, kadangi jis yra pažinimo būdas; bet užuot bandęs *redukuoti* visumą į ribotą sąvokų kompleksą, menas mėgina ją *išplėsti*, atrasdamas visas galimas egzistencijos formas. Mokslo kursas – bendrumo ir universalumo link, o menas *apsibrėžia* atskiras tikrovės sritis, slopindamas žinojimą apie kitas tam, kad savo apsibrėžtąsias atvaizduotų aiškiau ir detaliau. Mokslas nori žinoti viską, sakė Croce; bet nors „tikrovės dėsnius žinoti svarbu", nėra nei būtina, nei pageidautina sužinoti viską iš karto ar rinkti duomenis be atrankos. Menas apsibrėžia patirties pasaulį, sustiprindamas mūsų jautrumą vienoms jo dalims ir susilpnindamas jautrumą kitoms, ir parodydamas mums konkrečią ir tiesioginę apsibrėžtųjų dalių sudėtį.

Tad klausimas tampa toks: Iš kur mes žinome, kurias pasaulio dalis mes *turėtume* norėti pažinti? Pagal kokį principą mes pasirenkame pasaulio sritį, idant ją apsibrėžtume ir pateiktume tiesiogiai ir individualiai? Croce atmetė sensualistinį, racionalistinį ir formalistinį atsakymą į šiuos klausimus; nei „malonumas", nei „idealumas", nei „formos nuoseklumas" savaime nepaverčia objekto estetiniu objektu. Tad jis užėmė poziciją, kurią pavadino „konkretaus idealizmo estetika"; ši teorija kilo iš Hegelio, o savo elegantiškiausią modernią išraišką, Croces požiūriu, įgijo Karlo Koestlino teorijose.

Koestlinas, anot Croces, teisingai parodė, kad „estetikos turinys yra įdomumas: visa, kas žmogų domina kaip žmogų iš teorinės arba iš praktinės pusės: mintis, pojūtis ar noras, tai, ką žinome, ir tai, ko nežinome, tai, kas mus linksmina, ir tai, kas mus liūdina – žodžiu, visas žmogaus interesų pasaulis" (32–33). Galbūt dar svarbiau tai, jog Koestlinas parodė, kad kuo bendresnis interesas, tuo didesnė estetinė turinio vertė. Tad įmanoma sukonstruoti interesų hierarchiją. Šios hierarchijos viršūnėje būtų turiniai, jaudiną žmogų kaip žmogų; žemiau būtų turiniai, susiję su žmogumi kaip tam tikros rasės, tautos ar religijos nariu; toliau eitų tie, kurie žmogui įdomūs kaip tam tikros klasės ar grupės nariui; ir taip toliau, žemyn iki turinių, susijusių su žmogumi tik kaip su individu. Taigi meno turinys yra „tikrovė apskritai, tokiu laipsniu, kuriuo ji kelia susi-

domėjimą įvairiomis – intelektualine, moraline, religine, politine ir tiesiogine prasme vadinama estetine – formomis" (33). Tad meno turinys, padarė išvadą Croce, – visa, kas žmonėms nenuobodu, arba visa, kas juos dėl kokių nors priežasčių „domina".

Palikdamas nuošaly Schopenhauerio įnašą meno turinį šitaip apibrėžiant kaip patį „įdomumą" ir nekalbėdamas apie implicitišką filosofijos ir mokslo asimiliavimą su estetika, čia matau Croces vėlesnių pastangų apibrėžti „tikrąjį" istorizmą kaip humanizmą, tapusį istoriškai sąmoningu, pagrindus, nes Croces meno turinio apibrėžimas yra ne kas kita, kaip humanistinis *„nihil humani a me alienum puto"*, performuluotas kiek kitokia kalbą. Anot jo, meno turinys ir žmogiškojo pažinimo turinys supaprastinami iki to paties dalyko: visa, kas žmogiška, yra įdomu. Todėl nenuostabu, kad tai, kas „istoriškai įdomu", jis apibrėžė kaip bet ką, kas *jau* atsitiko – t.y. tai, kas yra, o ne tai, kas įmanoma. Tai buvo grynas aristotelizmas net ir terminologijos požiūriu, mat, Croces nuomone, istorija „yra to, kas iš tikrųjų atsitiko, vaizdavimas, skirtingas nuo to, kas įmanoma, vaizdavimo" (35).

Tai reiškė, kad menininkui leidžiama, remiantis vaizduote, projektuoti pasaulio įvykius, kurie *galėjo įvykti* arba *dar galėtų įvykti*, o istorikas turi apsiriboti tiktai tokių įvykių, *kurie tikrai vyko*, vaizdavimu. Žinoma, menininkas turi skaitytis su tam tikrais tiesos kriterijais, bet šiuos kriterijus jam turi pateikti tai, ką vaizduotė jam leidžia regėti. Istorikas, priešingai, vadovaujasi tiesos kriterijais, numatomais pastangos vaizduoti tikrovę. Tad pagrindinis istorikui gresiantis pavojus – ne *falsifikacija*, o *vaizduotė, nepagrįsta spekuliacija*, skrydžiai anapus praeities aktualijų dokumentuose glūdinčių faktų – kitaip sakant, bet kokia istorijos filosofijos forma.

Kadangi pagrindinis istoriko uždavinys – perteikti tikrovę, kruopštus dokumentų tyrimas tėra tik pasirengimas įgyvendinti pagrindinį tikslą: pasakoti. Tyrimas, šaltinių kritikavimas, šaltinių interpretavimas, jų supratimas – visa tai yra *propedeutika*, įvadinis kursas prieš pradedant konstruoti pasakojimą; ir visa tai dar nėra istorija tikrąja prasme, kaip ir parengtinių menininko eskizų ir piešinių negalima vadinti menu tikrąja prasme. Kur nėra pasakojimo, sakė Croce, nėra istoriografijos. Trumpai tariant, istorikai rašo

ne tam, kad „paaiškintų"; jie rašo tam, kad „pavaizduotų", papasakotų, kas iš tikrųjų įvyko praeityje – ir Ranke sakė, kad būtent tai jie turėtų stengtis daryti.

Žinoma, Croce sutiko, kad daugeliu atvejų istorikams nepasisekė sukurti tobulo pasakojimo; didieji istoriografijos šedevrai tokie pat reti, kaip ir meno, ir galų gale taip pat mažai priartėję prie idealiojo savo žanro tipo. Tai ypač pasakytina apie istoriją, kadangi istorikas dirba vadovaudamasis imperatyvu sakyti tiesą apie praeities įvykius, nepaisydamas duomenų trūkumo. Daugeliu atvejų, sakė Croce, istorikai turėtų pasitenkinti tuo, kas iš esmės tėra „parengiamieji tyrinėjimai ar fragmentiški aprašymai, darkomi diskusijų, abejonių ir išlygų". Istorikas turi žvelgti į pasaulį blankioje jaunaties šviesoje, „o ne vidudienio saulės pilnatvėje kaip menininkas" (38). Tad galima nurodyti daugybę *tobulų* istorijos *puslapių*, bet nė vieno *tobulo veikalo*. Vienintelę įsivaizduojamą tobulą istoriją gali parašyti vienas Dievas; bet kadangi Dievo nėra, istorikas turi kiek galėdamas geriau užimti jo vietą. Tačiau jis turėtų dirbti faustiškai įsisąmoninęs, jog „praeities knyga užantspauduota septyniais antspaudais" (39). Istorikui, sakė Croce, leista „kur ne kur sulaužyti antspaudą ir perskaityti kai kurias šios knygos dalis", bet ji niekada jam nebus visiškai atskleista (*Ibid.*).

Sunku susilaikyti nepagalvojus, kad Croces istorinio jautrumo „revoliucija" buvo regresas, nes jos pasekmė buvo tai, jog istoriografijai buvo užkirstas kelias bent kiek prisidėti prie tuo metu tik pradėjusios progresuoti sociologijos pastangų sukonstruoti bendrą visuomenės mokslą. Bet jos poveikis istorikų nuomonei apie meninę savo darbo pusę dar žalingesnis. Mat Croce buvo teisus nurodydamas, kad menas yra būdas pažinti pasaulį, o ne vien tik fizinis atsakas į jį ar tiesioginė jo patirtis, tačiau jo meno kaip pažodinio tikrovės *perteikimo* samprata istoriką kaip menininką veiksmingai izoliavo nuo naujausių ir vis įtakingesių visos Europos simbolistų ir impresionistų pasiekimų perteikiant skirtingus sąmonės lygmenis.

Croces meno sampratoje dominavo renesansinės perspektyvizmo – t.y. *vizualinio* figūralizmo – prielaidos. Nors vaizduotę jis laikė estetinio pasaulio suvokimo šaltiniu ir ištakomis, jo bjau-

rėjimasis vitalistų iracionalizmu ir pozityvistų abstrakcionizmu vertė jį nevaizduojamąjį meną laikyti blogu menu, arba (tai, jo nuomone, iš esmės reiškia tą patį) „bjaurumo" vaizdavimu, tad išvis nemenu.

Croce neturėjo muzikinės klausos, o poezijoje jo skonis apsiribojo klasikinėmis formomis. Visas romantizmo apraiškas jis laikė formos trūkumais arba netobulu menu. Todėl suprantamas jo priešiškumas bet kokiam postimpresionistiniam, simbolistiniam ar ekspresionistiniam menui. Kaip dauguma Viduržemio jūros regiono estetų, liniją jis vertino labiau nei spalvą, kiaroskuro – labiau nei tapybinius efektus. Kur nebuvo linijos, nebuvo meno, nes menas buvo linijos brėžimas per jutiminių įspūdžių chaosą, formos primetimas beformei, jutimams pateiktai tikrovei, stabilių, konkrečių vaizdų drožimas pasaulyje, kuriam kiekvieną akimirką grėsė prapultis į beprasmį procesą. Tad, anot jo, jei menas yra pažinimo būdas, o istorija – meno forma, iš to sekė, kad istorinis perteikimas „teisingas" tiek, kiek jis yra „aiškus" ir „tikslus" tikrovės perteikimas – kitaip sakant, vienintelė priimtina epistemologinė istoriografijos bazė yra tokios rūšies empirizmas, kokio Ranke reikalavo kaip vienintelio priimtino istorinio tyrinėjimo principo.

Žinoma, Croce nepripažino rankiškos empirizmo atmainos nekritinių principų ar postulatų; ir savo veikale *Istorija kaip mintis ir kaip veiksmas* (1938) jis kritikavo Rankę dėl „aiškumo" trūkumo ir filosofinės savimonės stokos. Bet Crocę iš esmės žeidė ne pagrindinis Rankes darbo tikslas, o jo atlikimo maniera. Ranke mąstė miglotai, spręsdamas apie specifines praeities ir dabarties epochas, individus, institucijas ir vertybes, jis vartojo netobulai apibrėžtas sąvokas. Tačiau trokšdamas *tiesiog* individualiai ir konkrečiai „papasakoti, kas įvyko", taip, kaip tai *tikrai* atsitiko, malonia *pasakojamąja forma*, Ranke įvykdė uždavinį, istoriją pavertusį specifine meno, o ne filosofijos, mokslo ar religijos forma.

Savo vėlyvuosiuose darbuose Croce pabrėžė istorinio pažinimo ir filosofijos ryšį, bet netgi čia jis rėmėsi įsitikinimu, kad istorija yra *aiškus* tikrovės konkretumo ir savitumo perteikimas. Filosofija, ėmė tvirtinti jis pirmojo XX amžiaus dešimtmečio pradžioje, yra istorijos „metodas", mat ji pateikia kritines sąvokas, įgalinančias

tinkamai spręsti apie istorinius dalykus. Bet šie sprendimai yra vietinės prigimties, skirti baigtiniams kruopščiai apibrėžtiems istorinės praeities segmentams; jų jokiu būdu negalima išplėsti iki sprendimų apie istoriją apskritai. Mat istorija apskritai, kaip ir pati „istorijos filosofija", Croces filosofinėje ekonomijoje yra prieštaravimas. Kodėl jis laikėsi tokio požiūrio, pakirtusio tiek filosofijos, tiek sociologijos kaip galimų istorijos mokslo konstravimo gairių autoritetą, buvo aišku jau iš 1893 metais parašytos esė.

1893 metų esė ir per devynerius metus po jos pasirodžiusiuose ją gynusiuose veikaluose Croce toliau tvirtino, kad menas yra pažinimo forma ir kad istoriją galima įtraukti į bendrą meno sąvoką. Bet jam vis labiau aiškėjo, kad jeigu menas apskritai yra to, kas *įmanoma*, perteikimas, o istorija yra to, kas *yra*, perteikimas, turi būti kriterijus, pagal kurį istorikas galėtų tai, kas įmanoma, skirti nuo to, kas yra. Kokiu kriterijumi remdamasis istorikas sakė romanistui romantikui: „Ką sakai įvykus viduramžiais, tėra tavo vaizduotės prasimanymas; ką sakai, yra įdomu ir visai galėjo įvykti, bet tai įvyko ne taip, kaip tu tiki, kad įvyko, o *šitaip*. *Štai* kas *iš tikrųjų įvyko* viduramžiais".

Rankes istorizmo pozicija tokia: šį kriterijų teikia dokumentai, bet didis romanistas romantikas galėtų būti taip pat gerai susipažinęs su dokumentais, kaip ir istorikas, galėtų vientisai įtraukti į savo pasakojimą visa, kas buvo dokumentuose, o vaizduotę pasitelkti tik tam, kad pasakojimui suteiktų intarpus, perėjimus ir jungtis, o visumai – skaitytojų pageidaujamą malonią formą. Be to, ar pats istorikas tam tikru vaizduotės aktu neturi sukurti perėjimų ir jungčių, ar netrokšta saviems pasakojimams suteikti tokio pat išsamumo ir vidinio nuoseklumo, kokio siekia romanistas?

Aršiausias romanisto romantiko ir istoriko konfliktas kilo būtent tada, kai vaizduotė turėjo perimti iniciatyvą iš kronikos, tada, kai buvo būtina paklausti: „Ką *reiškia* kronikoje pateikti faktai?" Ir jeigu istorikui turėjo būti leista pasakyti tai, ką jis dažnai sako romanistui romantikui: „Ką sakai, kad *turbūt įvyko*, *galėjo* įvykti, bet *įvyko ne taip*, kaip sakai", jis turėjo bent kiek išmanyti, kaip „iš tikrųjų" veikia pasaulis, kuo remiantis būtų galima taip spręsti, netgi trūkstant duomenų kaip nors išspręsti klausimą faktiniais pagrindais,

ir išspręsti jį istoriko naudai. Trumpai tariant, istorinis sprendimas turi būti paremtas kokia nors teorija, kaip funkcionuoja „tikrovė", pasaulio pažinimu, ir būtent žmogiškų reikalų pasaulio pažinimu, kuris istorikui suteiktų supratimą, jog pasaulis, pasirodęs jam kaip praeitis, tikriausiai *yra toks, koks pasirodė esąs*, o ne toks, kokį *romanistas įsivaizdavo jį esant.*

Croces supratimu, yra du galimi kandidatai į arbitro, sprendžiančio, kas istorijoje tikra, o kas – tik įsivaizduojama, vaidmenį: materializmas ir idealizmas, o tiksliau, marksizmo formos materializmas ir hegelizmo formos idealizmas. Abu pateikė visiškai artikuliuotas istorijos filosofijas, pretendavusias įvesti taisykles, įgalinančias istoriką reikšmingus istorijos duomenis atskirti nuo nereikšmingų ir bet kuriai istorinių įvykių sekai bet kurioje visuomenės ar kultūros sferoje priskirti tikslią „prasmę". Abu pretendavo pralenkti Rankes pastangą tiesiog pasakoti, *kas įvyko,* pateikdami sąvokų aparatą, leidžiantį ne tik papasakoti, *kas įvyko,* bet ir pasakyti, *ką tai pranašauja* žmonijos ateičiai.

Turint omeny Croces įsitikinimą, kad istorija yra intuityvus tikrovės individualumo ir konkretumo suvokimas, akivaizdu, kodėl jis negalėjo visiškai priimti nei Marxo, nei Hegelio pažiūrų. Bet jis negalėjo jų ignoruoti, nes tai buvo pagrindinė neadekvačios Rankes istorijos autonomijos gynybos ir neadekvačios Nietzsches estetistinės istorijos sampratos gynybos alternatyva. Marxas ir Hegelis bent jau laikė istoriją kognityvine veikla (tokia ji iš tiesų ir yra), nors jie ir nepripažino ją esant meno formą; Nietzsche pripažino ją esant meno formą, bet nesuprato, kad ji taip pat yra ir pažinimo forma. Tad reikėjo materializmo ir idealizmo sąvokų aparato, istoriniam pažinimui suteikusio pernelyg suvaržytą formą, kritikos. Materialistinį sąvokų aparatą perkėlus iš pasaulio apačios į *viršų,* o idealistinį – iš pasaulio viršaus į *apačią,* būtų įmanoma juos įkurdinti viduriniame egzistencijos lygmenyje tarp materijos ir proto, kur veikia ir savo istoriją daro žmogus; atskleisti materializmą esant *sociologiniais apibendrinimais,* o idealizmą – *filosofinėmis bendrybėmis,* ir taip nustatyti jų teisingas funkcijas priimant istorinius sprendimus.

§ *Istorinės sąmonės estetika*

Priešindamasis jo laikais madingai estetikos teorijai, meną priešpriešinančiai mokslui, filosofijai ir religijai, Croce siekė meną įtvirtinti kaip bet kokio pažinimo pagrindą, tad kaip pirminį visų – mokslinių, filosofinių ir religinių – tikrovės apibūdinimų momentą. Bet galutinis jo tikslas buvo patraukti istoriją iš tarpinės padėties tarp meno ir mokslo, kurią jai suteikė pagrindiniai XIX amžiaus istorijos teoretikai. Žinoma, jis patraukė ją iš tarpinės padėties tarp meno ir mokslo, bet vien tik tam, kad suteiktų jai kitą vietą – tarp meno ir filosofijos.

Istorija yra, tvirtino Croce savo *Estetikoje*, ne specifinė sąmonės forma, o dviejų skirtingų formų – meninės sąmonės ir filosofinės sąmonės – *kombinacija*. Kad apgintų šią istorijos sampratą, Croce turėjo griežtai, kone dualistinės priešybės būdu, atskirti meną ir filosofiją. Menas yra *ne kas kita, kaip* intuicija; filosofija yra *ne kas kita, kaip* grynas sąvokų mokslas. Istorikai pasitelkia sąvokas, kad suformuotų ir sutvarkytų savo intuicijas. Todėl istorija neturi galimiems savo išraiškos būdams būdingos „formos“. Ji išvis nėra „forma“.

Istorija yra ne forma, o turinys: kaip forma, ji yra ne kas kita nei intuicija ar estetinis faktas. Istorija neieško dėsnių ir neformuoja sąvokų; ji nesinaudoja nei dedukcija, nei indukcija; ji nukreipta *ad narrandum, non ad demonstrandum*; ji nekonstruoja bendrybių ir abstrakcijų, ji postuluoja intuicijas. [44]

Tai nereiškia, kad istorikai „nevartoja“ sąvokų; jie turi tai daryti, kad „postuluotų“ intuicijas – kitaip sakant, konstruotų teiginius apie tai, kas iš tikrųjų įvyko praeityje. Bet tai lėmė faktas, kad istorikai, perteikdami savo tiesas, turi vartoti kalbą, be to, *prozos* diskursą, o ne poetinę išraišką. Svarbu tai, jog istorija *neieško* dėsnių, *neformuoja* sąvokų, *nekonstruoja* bendrybių ir abstrakcijų. Savo duomenims apibūdinti, savo istorijoms papasakoti, savo dramoms konstruoti ji vartoja paprastos kalbos sąvokas. O šios sąvokos, kaip aiškiai išdėstė Croce savo *Estetikoje*, yra ne kas kita nei gramatikos ir sintaksės taisyklės, reikalingos prasmingiems sakiniams konstruoti paprasta kalba. Šias taisykles painiojant su dėsniais, bend-

rybėmis ar abstrakcijomis, o ypač įsivaizduojant, jog šios taisyklės gali būti išgautos iš parašytų pasakojimų tam, kad būtų tariamo istorijos *mokslo* pagrindas, ne tik neteisingai interpretuojama istorinio pažinimo prigimtis, bet ir demonstruojamas visiškas kalbos prigimties nesupratimas.

Baigiamajame teorinės *Estetikos* dalies skyriuje Croce ėmėsi pagrįsti savo darbo paantraštę „kaip išraiškos ir bendrosios kalbotyros mokslas". Istorinės minties tyrinėtojai buvo linkę nepastebėti vienos Croces darbų pusės, pernelyg pabrėždami jo „ekspresyvaus" meno idėją, apie kurią užsimena paantraštė, ir ignoruodami „kalbotyros" aspekto reikšmę. Bet, kadangi svarbu pabrėžti Croces istorijos kaip meno formos ir meno kaip išraiškos formos (o ne paprasčiausiai refleksyvaus veiksmo) sampratą, taip pat svarbu ir atkreipti dėmesį, koks Croce atkaklus to, ką jis vadino „kalbotyros ir estetikos tapatybe", atžvilgiu. Baigiamajame *Estetikos* skyriuje jis tai išdėsto taip: „kalbos filosofija ir meno filosofija yra tas pat dalykas" (234). Tai reiškia, kad, anot Croces, kalbotyra teikia modelį tam, ką vadiname „istoriniu pažinimu", suprasti. Mat jeigu kalbotyra pateikia to, ką vadiname menu, modelį, o istorija yra meno forma, tai iš to plaukia, kad kalbotyra mums pateikia modelį tam, kas vadinama istoriniu pažinimu, suprasti. Tad Croces kalbos teorija glūdi pačioje visos jo istorijos filosofijos šerdyje.

Croces kalbos teorija yra holistinė, organicistinė ir galiausiai mimetinė. Jis tai išdėsto taip: „Išraiška yra nedaloma visuma. Daiktavardis ir veiksmažodis neegzistuoja patys savaime, jie yra abstrakcijos, kurias mes sukuriame griaudami vieną kalbinę tikrovę, *teiginį*" (240). Tai reiškia, kad raktas kalbai suprasti yra sintaksė. Ne žodžiai ar jų komponentai, fonemos ir morfemos, ar gramatinės taisyklės duoda raktą kalbai suprasti, o tik pilni sakiniai arba jų ekvivalentai.

Žodis „teiginys", Croces supratimu, yra „visą prasmę išreiškiantis organizmas, nuo sušukimo iki poemos" (*Ibid.*). Toliau jis įrodinėjo, jog kalba yra tapati kalbėjimui, kad formalių kalbos taisyklių neįmanoma tinkamai atskirti nuo diskurse aktualizuoto kalbėjimo: „Kalbos neturi jokios tikrovės už konkrečių tautų tam tikrais periodais tikrai užrašytų ar ištartų teiginių ar teiginių kompleksų"

(241). Iš to jis padarė išvadą, jog neįmanoma sukonstruoti jokios kalbos normatyvinės gramatikos, kalbos modelio kitoms kalboms ar sukurti kalbų klasifikacijos. Jis netgi tvirtino, kad „vertimas" iš vienos kalbos į kitą arba vienos išraiškos formos teiginio persakymas kitos išraiškos formos teiginiu neįmanomas, nes vienintelė kalbinė realybė yra ta, kurią išsako konkretūs tos kalbos kalbėtojai, konstruodami užbaigtus teiginius.

Nėra dviejų tapačių teiginių, kadangi bet kokio žodžio ištarimas retrospektyviai „pakeičia" visų ankstesnių žodžių prasmę (238). Tai reiškia, kad kalbos plėtojasi tarsi kokiais pasisavinimo ir perinterpretavimo procesais, kuriuos Nietzsche skelbė esant pačiu svarbiausiu visų gamtos ir istorijos procesų istorinio pažinimo aspektu.

Ši kalbos teorija ypač svarbi norint suprasti Croces estetikos ir, *a fortiori*, jo istorijos teoriją, kadangi ji atkreipia dėmesį į jų abiejų sintaksinius lygmenis – kitaip sakant, į derinimo taisykles, pagal kurias pagrindiniai kalbinės sistemos (leksiniai ir gramatiniai) vienetai ir istorinės sistemos (individualūs žmonės bei jų institucinės grupės) vienetai turi būti suprantami kaip dinaminiai procesai. Paprastai tokios derinimo taisyklės laikomos „dėsniais" – lingvistiniais arba visuomeniniais, priklausomai nuo konkretaus atvejo. Bet Croce neigė, kad kalbinę sistemą reikia suprasti kaip „taisyklių valdomą" veikimą. Visos kalbinės vartosenos pačia savo prigimtimi yra „keičiančios taisykles". Jis panaikino kalbos ir kalbėjimo skirtį. Vienintelė egzistuojanti kalba – ta, kuria iš tikrųjų kalbama. O bet kokio sakinio ištarimas visuomet pakeičia *visą* jį ištarusios kalbėjimo bendrijos kalbinį paveldą, lygiai taip pat kaip tariant sakinį kiekvienas vėlesnis žodis retrospektyviai keičia visų ankstesniųjų žodžių funkcionavimą, kol sakinys baigiamas tašku arba šauktuku. Šitaip suprantamas sakinys sudaro uždarą prasmės pasaulį, kurio *prasmė* yra *ne kas kita,* kaip jo ištarimo forma.

Todėl ir jo meno kaip intuicijos (percepcijos) teorijoje intuicija kartu yra ir išraiška, o išraiška kartu yra ir intuicija, tad kai nėra intuicijos, negali būti išraiškos, ir atvirkščiai. Meno kūrinio *prasmė* yra *forma*, kurią jis galiausiai įgyja menininkui jį užbaigus. Už savo ribų jis neturi prasmės; jis yra *gryna* išraiška, intuicijos perteikimas

besivadovaujant vien tik tuo, ką galima įsivaizduoti įmanomą. Jis gali būti grynai fantazijos arba bandymo vaizdingai atsakyti į išorinę tikrovę vaisius. Tad apie meno objektą reikia klausti ne ar jis „teisingas", ar „geras", ar „naudingas", bet vien tik ar jis yra „gražus". O čia pasitelkiamas grožio kriterijus yra toks pat, kuriuo naudojamasi nusakant, ar sakinys prasmingas, ar ne – kitaip sakant, ar jis adekvačiai išreiškia intuiciją, ar ne.

Kiekvieno meno kūrinio santykis su kitu meno kūriniu lygiai toks pat, koks kiekvieno ištarto sakinio santykis su visais kitais sakiniais. Mes tegalime klausti, ar buvo įmanoma ištarti tokį sakinį ir, jeigu buvo įmanoma, tai kaip jis susijęs su kalbinio protokolo, kuriam atstovauja visas meninių teiginių kompleksas, sintaksinėmis galimybėmis, kaip jis jas modifikuoja, keičia ar išplečia.

Kiekvienas naujas meno kūrinys retrospektyviai iš naujo apibrėžia prieš jį buvusius meno kūrinius, nes jis yra (jei jis tikrai yra meno kūrinys, o ne nevaldoma emocijų iškrova) įnašas į mūsų žinojimą, ką šis kalbinis protokolas gali leisti menininkui pasakyti. Tokiu būdu kiekvienas meno kūrinys papildo mūsų žinojimą, ką žmogaus dvasia gali įsivaizduoti, ir todėl tvirčiau pagrindžia mūsų tikėjimą savo vaizduotės jėgomis.

Tas pats pasakytina ir apie istorinius darbus. Kiekvienas naujas darbas išplečia „istorine" vadinamos išraiškos formos kalbinių protokolų išraiškos galimybes, tokį meno ir filosofijos derinį, kuriuo intuicijos yra vienu metu ir patvirtinamos, ir teisiamos pagal galimo ir tikėtino kategorijas. Istorijai rūpi ne tai, kas įmanoma, bet tai, kas tikra, kas iš tiesų įvyko. Tad jai reikia kokios nors taisyklės, įgalinančios įsivaizduojamas intuicijas atskirti nuo tikrų. Istoriniai teiginiai yra ne vien tik intuicijų išraiškos, bet *aktualijų* intuicijų išraiškos, ar, tiksliau, aktualizacijos. Istorijos medžiaga – *tikri* įvykiai, faktai, o ne *įsivaizduojami* įvykiai. Todėl jai reikalinga savita sintaksė, suteikianti galimybę konstruoti teiginius apie tai, ką reiškia faktai. O ši sintaksė – ne kas kita, kaip tos kultūros ar civilizacijos, kuriai priklauso pats istorikas, paprasto prozos diskurso taisyklės.

Tam tikru neaiškiu būdu, Croces nuomone, paprasta kalba yra žmonių padermės išminties atmintis. Apie istorinius įvykius

galima pasakyti tik tai, ką įmanoma pasakyti paprastu gimtosios kalbos prozos diskursu. Ir Croce, kaip vėliau Wittgensteinas (tik pastarojo ketinimai buvo kitokie), tvirtino, kad ko neįmanoma pasakyti, neįmanoma pasakyti; ir to neįmanoma nei pašvilpauti, nei sušokti. Tai – Croces priešiškumo visoms žargono ar techninės kalbos formoms, kurios galėtų būti įvestos į istorinį aprašymą, pagrindas. Bet kokios dirbtinės terminologijos formos įvedimas į istorinį diskursą, jo nuomone, yra kur kas daugiau nei paprastas mokslo, filosofijos ir religijos supainiojimas su istorija, tai – nepaneigiamas istoriografinio neraštingumo įrodymas, istorinio diskurso sintaksės supratimo stoka, tikėjimo, kad paprasta kalba gali tinkamai perteikti tikrą prieš sąmonę plytintį pasaulį kaip konkrečių aktualizacijų ar neabejotinų faktų kompleksą, praradimas.

Filosofas gali apmąstyti kalbos išreikštą mintį ir samprotauti apie sąvokų, kuriomis mintis konstruoja darnias ir logiškai nuoseklias aiškinimo ir supratimo sistemas, prigimtį. Iš tiesų logikos, kurią Croce apibrėžė kaip grynos sąvokos mokslą, atveju filosofas turi metodologiją ir sintaksę tokioms refleksijos atrastoms konceptualioms tiesoms, *verités de raison*, skirtingoms nuo *verités de fait*, su kurioms dirba istorikas, išreikšti. Bet logine grynų sąvokų analize išvestų tiesų taikymas intuicija pasiektoms tiesoms apie konkrečius faktus, sugrūdantis juos į filosofinio apmąstymo įvestos loginės tvarkos modelius, sukuria vien tik klaidas, baisybes ar fantazijas. Visos klaidos istorijoje, nieką mažiau negu meno kritikoje, prasideda, sakė Croce, „kai iš sąvokos mėginame išvesti išraišką" (59). Galime pamatyti „panašumus" tarp individualių meno kūrinių, bet tai yra „šeimos" (119), o ne rūšiniai ar tipiniai panašumai. Istorijoje, kaip ir mene, mes paprasčiausiai „vartojame žodžius ir frazes; mes nenustatome dėsnių ir apibrėžimų" (63).

Ši paprasto prozinio diskurso samprata yra ne kas kita, kaip sveikos nuovokos – istorinės sintezės „teorijos" ar „metodo" – gynyba. Ji pateikia ne tik formos, kurią turi įgyti visi istoriniai teiginiai, modelį, bet ir viso istorinio proceso prigimties modelį. Istorinis procesas yra tarsi sakinys, kuris vis dar tariamas. Mes gyvename, taip sakant, dar neužbaigtame kosminiame sakinyje, kurio galutinės prasmės niekaip negalime žinoti, kadangi nežino-

me „žodžių", kurie bus pasakyti ateityje, bet apie kurio tvarką ir harmoniją mes galime nuspėti iš savo pačių sugebėjimo suprasti tai, „kas jau buvo pasakyta" iki šiol, laikydamiesi sveikos nuovokos kanonų ir savo sugebėjimo paprasta kalba apibūdinti, „kas įvyko". Tai, ką galime išvesti apmąstydami jau pasakytus žodžius, yra „dvasios", besireiškiančios ir, taip sakant, kalbančios per žmogaus mintį ir veiksmą, gramatika ir sintaksė, nors šios dvasios minties apraiškas skirti nuo veiksmo apraiškų, Croces požiūriu, būtų klaida, analogiška klaidai, kurią darome mėgindami tai, kas *yra* meno kūrinys, skirti nuo to, ką jis *reiškia*. Jo būtis *yra* jo *prasmė*.

Istorinės būties sferoje viskas taip pat kaip meno sferoje. Žmonės *yra* tai, ką jie galvoja, jaučia ir daro; tai, ką jie galvoja, jaučia ir daro, *yra* jų istorija. Ši istorija – vienintelė jų turima „prigimtis". Ir vienintelės jų istorijos prasmės reikia ieškoti dalykuose, kuriuos atmintis išsaugo iš to, *ką* jie galvojo, jautė ar darė, ir ką istorikas, apmąstydamas praeities paminklus, sveikai nuovokai priimtina ir įprastu diskursu išreiškiama kalba gali *pasakyti* apie tai, ką jie galvojo, jautė ar darė. Vieninteliai kritiniai principai, kuriuos gali naudoti istorikas, konstruodamas savo pasakojimus, ir vieninteliai kritiniai principai, kuriuos galima pasitelkti jų tinkamumui įvertinti, yra „tikėtinumo ir galimumo" principai.

§ Istorinio pažinimo prigimtis: sveikos nuovokos pateisinimas

Istorinė analizė – ne kas kita, kaip bandymas nustatyti labiausiai tikėtiną liudijimą. Bet, klausė Croce, „kokie liudijimai gali būti labiausiai tikėtini, išskyrus geriausių stebėtojų, tų, kurie geriausiai prisimena ir (savaime suprantama) netroško suklaidinti, liudijimus?" (*Ibid.*). Ir iš to plaukia, pripažino jis, kad skepticizmas istorijoje visiškai įmanomas, nes istorijos tikrumas niekada neprilygsta „mokslo tikrumui" (48). Istoriko tvirtumas ženklus, bet neįrodomas. „Istoriko įsitikinimas – neįrodomas žiuri nario įsitikinimas, kuris išklausė liudininkus, atidžiai sekė bylą ir meldė dangus įkvėpimo. Be jokios abejonės, kartais jis klysta, bet klaidos tesudaro

nereikšmingą mažumą, palyginti su atvejais, kai jis atskleidžia tiesą" (*Ibid.*). Tai leido Crocei daryti išvadą:

Štai todėl teisi sveika nuovoka (*buon senso*), priešingai nei intelektualai tikėdama ne istorija, kuri yra „priimtina pasaka", bet istorija, kuri yra tai, ką individas ir žmonija prisimena apie savo praeitį. [*Ibid.*]

Galima „paradokso dvasia" abejoti, kad egzistavo Graikija ir Roma arba kad kadaise gyveno Aleksandras, arba kad Prancūzijos revoliucija prasidėjo 1789 metų liepos 14 dieną. Bet Croce prieštarauja šiai abejonei: „Kaip tu gali visa tai įrodyti?" – ironiškai klausia sofistas. Žmonija atsako: „Prisimenu" (49).

Tai nėra visai tas pat kaip kartu su knygos *1066 ir visa tai* autoriais sakyti, jog vieninteliai svarbūs faktai – tie, kurie prisimenami, bet panašu į tai. Istorinę sąmonę susiejant su sveika nuovoka ir bendra atmintimi iš tikrųjų teigiama, kad vienintelis dalykas, kurį galima laikyti istoriniu faktu, yra tas, kurį sveika nuovoka pati gali patvirtinti esant „autentiška" „tikros" realybės intuicija. Istorinio mąstymo tai visiškai neatleidžia nuo įsipareigojimo kritiniams filosofijos ir mokslo principams (ypač dėl to, kad Croce būtent filosofijai suteikė noumeninio pasaulio, kurį perteikia reiškiniai, sveikos nuovokos pripažinti istorine tikrove, pažinimą); bet panašu į tai. Svarbiausia – istorinė mintis visiškai nebesiejama nei su socialinius mokslus primenančiomis tipologinėmis operacijomis, nei su fizikinius mokslus primenančia nomologine analize (48 ir t.). Abu šie supratimo tipai pažeminami iki *kažko kito nei sveika nuovoka* (kas jie tikrų tikriausiai ir turėtų būti) statuso, bet sykiu jiems uždraudžiama patekti į istorinę refleksiją arba jie leidžiami joje tik kaip klaidų formos.

„Tikras mokslas, – sakė Croce, – negali būti kas nors kita nei filosofija". Gamtos mokslai nėra „tobuli mokslai: jie yra savanaudiškai abstrahuoti ir nustatyti pažinimo kompleksai" (49). „Gamtos mokslų sąvokos, be jokios abejonės, naudingiausios, bet iš jų neįmanoma išgauti tokios *sistemos*, kokia būdinga tik dvasiai" (50–51). Iš to Croce padarė išvadą, kad „grynos, arba pagrindinės, pažinimo formos yra tik dvi: intuicija ir sąvoka, arba Menas ir Filosofija" (52). Istorijos vieta – *tarp* šių dviejų grynų pažinimo

formų, nes ji yra, „taip sakant, intuicijos, susilietusios su sąvoka, t.y. meno, įgyjančio filosofinių bruožų, nors išliekančio konkrečiu ir individualiu, produktas". Visos kitos pažinimo formos, tvirtino jis, yra „negrynos, susimaišiusios su išoriniais praktinės kilmės elementais" (*Ibid.*).

Ir iš tiesų Croce teigė, kad visi moksliniai apibendrinimai yra sudaryti iš pseudosąvokų, o visi visuomenės mokslų apibendrinimai – iš pseudotipologijų. Realaus pasaulio prigimties klausimu jis tikėjo tik tuo, kuo jam leido tikėti sveika nuovoka – būtent, kad pasaulyje egzistuoja tik individualios būtybės ir visi šių būtybių apibūdinimai, pretenduojantys į ką nors daugiau, nei sveika nuovoka ir paprasta kalba leidžia apie jas sakyti, yra „pramanas". Istorija, žinoma, nėra „priimtina pasaka", bet religiniai „mitai", moksliniai „dėsniai" ir visuomenės mokslų „apibendrinimai" yra „pasakinės" prigimties. Daugiausia, į ką jie gali pretenduoti, – priimtinumas arba nauda siekiant tam tikrų praktinių tikslų. Dėl to jų autoritetą, kitaip nei istorinių pasakojimų, riboja laikas ir erdvė. Kaip didis menas, didi istorija (istorija, sukurta kilnios intuicijos) visuomet svarbi.

Didi istorija visuomet svarbi, bet neišvengiamai ydinga. Be to, jos luošumas lemtingas, mat Croce neigė, kad istorija galėtų reikšmingai prisidėti prie ko nors kito nei mūsų supratimas apie praeitį. Ji niekada negali specifiškai istoriškai spręsti „apie dabartį", nes pats istorikas visuomet egzistuoja nebaigtą sakinį primenančio proceso viduje. Tas pats sveikos nuovokos, žmonijos atminties ir filosofinio sąmoningumo derinys, įgalinantis istoriką pasitikint savimi perteikti savo „intuicijas" apie praeitį, negali būti naudojamas sprendžiant apie jo paties pasaulio prigimtį, nes dabartyje, kaip ir istorinio proceso *visumoje*, nėra *užbaigto* veiksmo, kurį jis galėtų sugriebti intuicija ar percepcija.

Pats Croce ištikimai laikėsi šio apribojimo. Visi jo istoriniai darbai, kupini kuo skirtingiausių sprendimų apie sunkiausiai suprantamus dalykus, priartėjus prie paties istoriko dabarties baigiasi dviprasmybe. Tas pat pasakytina ir apie jo teorinių darbų, tokių kaip *Estetika* ir *Istoriografijos teorija ir istorija*, istorines dalis. Šiuose darbuose tiek estetinės minties, tiek istorinės minties istorija

išdėstoma visiškai pasitikint savimi, išskiriami ir apibūdinami periodai, nusakomas perėjimų iš vieno periodo į kitą pobūdis ir atskleidžiama viso proceso prasmė. Bet šių darbų baigiamuosiuose skyriuose pats Croce visuomet ima šlovinti „Dvasios filosofiją" – pagrindinę tiek filosofijos, tiek sveikos nuovokos išminties saugotoją gyvenantiems žmonėms. O ši filosofija moko to, kad nei filosofija, nei istorija negali gyvenantiesiems patarti, kaip dabar gyventi, išskyrus tik bendru kategoriniu imperatyvu gyventi *kaip nors*.

§ Paradoksali istorinio pažinimo prigimtis

Taigi, pavyzdžiui, svarbiausias Croces įnašas į istorinę mintį, *Istoriografijos teorija ir istorija*, baigiasi paradoksu. Baigiamajame šios knygos skyriuje Croce apžvelgia praėjusio amžiaus istorinę mintį, iškeldamas dualizmus, antitezes ir konfliktus, būdingus pastangoms istoriją susieti su menu ir mokslu, sutaikyti istoriją ir istorijos filosofiją, tarpininkauti tarp idealizmo ir pozityvizmo ir t.t. Galiausiai, teigia jis, visus šiuos dualizmus peržengė nauja filosofija, suteiksianti pagrindą „naujai istoriografijai".

Ši nauja filosofija žinoma ne kas kita, kaip paties Croces „Dvasios filosofija", kurią jis plėtojo savo knygose ir straipsniuose nuo XIX amžiaus paskutinio dešimtmečio pradžios. Šią filosofiją Croce apibūdino savo knygos apie istorijos teoriją pabaigoje. Jis pasiūlė ją kaip pasaulėžiūrą, leidžiančią visus paradoksus išspręsti jų konfliktuojančius elementus paprasčiausiai įvardijant kaip skirtingus tos pačios „dvasios" aspektus ar momentus. Taigi *atrodo*, jog pateikiamas komiškos istorijos sampratos pagrindas. Pavyzdžiui, Croce rašė:

> Filosofijoje, kurią mes aptarėme, tvirtinama, kad tikrovė yra dvasia, ne dvasia, esanti virš pasaulio ar klaidžiojanti pasaulyje, bet sutampanti su pasauliu; ir gamta parodoma esanti šios dvasios momentas ir produktas, todėl dualizmas (bent jau toks, kuris kankino mąstymą nuo Talio iki Spencerio) yra peržengiamas, ir visų rūšių transcendencija, materialistinės ar teologinės kilmės, peržengiama kartu su juo. [312]

Ši dvasia, anot Croces, pasižymi visomis būdingomis fizinėmis gamtos ir sąmonės savybėmis. Ji „sykiu yra ir vienoda, ir įvairi, amžinas sprendimas ir amžinas uždavinys, o jos savimonė yra filosofija, kuri yra jos istorija, arba istorija, kuri yra jos filosofija, abi jos iš esmės tapačios viena kitai" (*Ibid.*). O šis puikus dalykų ir sąvokų, laikytų prieštaringomis ar viena kitą paneigiančiomis, sutapatinimas akivaizdžiai kyla iš fakto, „kad sąmonė yra tapati savimonei – kitaip sakant, vienoda ir skirtinga tuo pačiu metu, kaip gyvenimas ir mintis" (312–313). Būtent šis vientisos sąmonės, dvasios ir pažinimo prigimties pripažinimas, Croces požiūriu, patvirtina jo viltį, kad istorinė sąmonė visuotinai atgims ar transformuosis; to požymius Croce skelbėsi matąs aplink save – savo paties, taip pat ir kitų, tokių kaip Friedrichas Meinecke, darbuose.

Tačiau *tuo pačiu metu*, sakė Croce, neįmanoma „rašyti šios filosofijos ir šios istoriografijos istorijos", nes ji sudaro visos epochos stilių ar gyvenimo būdą; o kadangi ši epocha arba laikotarpis yra ne *užbaigtas*, o tiktai prasidedąs, „mes negalime nubrėžti jos chronologinių ir geografinių kontūrų, nes mes nežinome, kokį laiko tarpą ji užpildys, [...] [ir] kokius kraštus jis aprėps" (313–314). Maža to, tvirtino jis, „mes negalime *logiškai* apibrėžti, kokia galėtų būti jos vertė už šių samprotavimų ribų", nes dabarties žmogus negali aprašyti naujosios filosofijos ir naujosios istoriografijos apribojimų, jų apribojimai *iškils būtent iš sprendimų*, jų pateikiamų savo apibrėžiamoms problemoms ir klausimams spręsti. „Kol kas mes patys esame ant bangų ir dar ne laikas vynioti bures, rengiantis naujai kelionei" (314).

Tad naujoji filosofija leidžia Croces laikų žmonėms laukti naujo mąstymo ir kultūros laimėjimų amžiaus ir sukurti „naują istoriografiją", absoliučiai pranašesnę už visas ankstesniąsias. Bet kartu jiems neleidžiama šios naujos istorinės sąmonės atgręžti į jų pačių amžiaus studijas. Istorinė sąmonė žengia žingsnį pirmyn, nes jai suteikiama nauja filosofinė ir teorinė bazė, tačiau paradoksalu, kad jos pažangos įrodymas pasirodo esąs pripažinimas, jog ji nieko negali pasakyti apie amžių, kuriame ji pasiekė savo pažangą. Tonas komiškas, bet atsargus; nuotaika saikingai optimistinė. Ironija akivaizdi, bet nepikta.

Ši Vakarų istorinės sąmonės būsenos samprata ankstesnė už Croces Europos ir kultūros po Pirmojo pasaulinio karo apibūdinimą. Savo knygos *XIX amžiaus Europos istorija* (1931) epiloge jis buvo priverstas pripažinti, kad visos smurto jėgos, sadizmas, iracionalizmas, materializmas ir egoizmas, egzistavę XIX amžiuje, atrodo, iškilo iš Pirmojo pasaulinio karo vėl sustiprėję, o ne susilpnėję.

Netgi pesimizmas ir dekadentiški balsai, girdėti prieškarinėje literatūroje, dabar girdimi dar kartą, jie pranašauja Vakarų ar netgi žmonių padermės žlugimą – padermės, kuri, bandžiusi iš gyvulio pakilti iki žmogaus, dabar rengiasi atkristi (anot naujųjų filosofų ir pranašų) į žvėries gyvenimą. [353]

Visa tai yra „faktas", sakė Croce, ir būtų neverta jo neigti ar apriboti jo svarbą viena valstybe, socialine grupe ar intelektualų ratu. Bet būtent dėl to, kad tai – „faktas", jis davė progą vilčiai. Kaip faktui, šiai būsenai „skirta funkcija dvasios raidoje, socialiniame ir žmogiškame progrese – jei ne tiesioginio naujų vertybių kūrėjo, tai bent jau medžiagos ir stimulo sustiprinti, pagilinti ir išplėsti senąsias vertybes, funkcija" (353–354). Tačiau šį „vaidmenį" gali pamatyti tik koks nors *ateities* istorikas, „prieš kurio akis pasirodys judėjimo, kuriame esame įsipainioję, periodo pabaiga ir tai, kur link jis vedė". Mes galėsime, teigė Croce, stebėti ir suprasti „daug dalykų", bet niekada negalėsime suvokti „to, kas dar neįvyko, ir dėl to mums neduota suprasti tos istorijos" (354).

Taigi pasirodo, jog nors mes ir žinome, *kad* atstovaujame naujajam amžiui tiek sąmone, tiek praktika, mums neleista, būtent dėl to, kad jame dalyvaujame, žinoti, koks galėtų būti šis naujasis amžius. *Mes negalime nieko atsakingai spręsti apie amžių, kuriame patys esame aktoriai ar protagonistai.* Be to, sakė Croce, *nesvarbu*, kad mūsų galimybės spręsti tokios ribotos. Svarbu,

kad dalyvautume [savo pačių istoriniame amžiuje] ne kontempliuodami tai, ko neįmanoma kontempliuoti, bet atlikdami kiekvienam iš mūsų pavestą vaidmenį, kurį nustato sąmonė ir nurodo pareiga. [*Ibid.*]

Croce draudė tik tai, kas jau buvo „peržengta" – XIX amžiaus mitus: aktyvizmą, komunizmą, transcendentalizmą, šovinizmą ir t.t.

Tačiau XX amžiaus trečiajame dešimtmetyje šių iracionalizmo formų atgimimą jis priėmė kaip esminės „energijos", ateities valios įrodymus ir todėl kaip progas veikti naujojo gyvenimo „laisvės" vardan. Jo XIX amžiaus istorija baigiasi gaida, jau skambėjusia *Istoriografijos teorijoje ir istorijoje – kitaip sakant, patarimu susilaikyti spręsti* apie visumą, bet diena iš dienos praktiškai dirbti su įvairiais jos aspektais.

> Visa tai, kas čia paskubomis išdėstyta, yra ne *pranašystė*, nes ji yra mums ir kiekvienam kitam uždrausta dėl paprastos priežasties, kad ji būtų tuščia, *bet pasiūlymas*, kokius kelius moralinė sąmonė ir dabarties stebėjimas galėtų nubrėžti *tiems, kurie* sąvokomis, kuriomis vadovaujasi, ir XIX amžiaus įvykių interpretacijomis *sutinka su šioje istorijoje jiems pateiktu pasakojimu*. [362; kursyvas H. W.]

Kiti, besivadovaujantys kitokiais idealais, situaciją matytų kitaip ir atitinkamai elgtųsi kitaip. Tačiau kad ir kokį kelią jie pasirinktų, „jeigu jie tai daro tyru protu, paklusdami vidiniam kvietimui, jie taip pat puikiai rengia ateitį" (*Ibid.*). Negalima jų kaltinti, kad ir kokį kelią jie pasirinktų, nes

> Liberalios idėjos įkvėpta istorija, net praktinės ir moralinės jos išvados, negali baigtis absoliučiai atmetant ir pasmerkiant kitaip galvojančius ir jaučiančius. Ji paprasčiausiai sako su ja sutinkantiems: „Dirbkite, laikydamiesi jums duotų nurodymų, visa širdimi – kiekvieną dieną, kiekvieną valandą ir kiekvienu savo veiksmu; ir pasitikėkite dieviškąja Apvaizda, žinančia daugiau nei mes, individai, ir dirbančia kartu su mumis, mumyse ir virš mūsų." Šie žodžiai mūsų dažnai girdimi ir tariami mūsų krikščioniško ugdymo procese ir gyvenime, kaip ir kiti, pasiekę mus iš to paties šaltinio, kilę iš „laisvės religijos". [*Ibid.*]

§ Ideologinė Croces istorijos sampratos potekstė

Crocę smarkiai kritikavo liberalai, radikalai ir net konservatoriai dėl to, kad jo moralinė pozicija buvo dviprasmiška „naujųjų jėgų", vyravusių jo laikų gyvenime, ypač fašizmo, kuriam jis priešinosi savo pavyzdžiu, bet kurio iš principo vienareikšmiškai negalėjo kaltinti, atžvilgiu. Kadangi fašizmas buvo „faktas", į jį reikėjo atsižvelgti kaip į naujojo gyvenimo faktorių, numanomai susiformavusį

„anapus" savo trumpalaikio iškilimo. Kokia, klausė jo kritikai, nauda iš „savimonės", sykiu ir „filosofinės", ir „istorinės", jei ji negali spręsti apie nieką kitą, išskyrus tai, kas yra, viena vertus, *amžina*, antra vertus – *praeitis*, ir suteikė teisę dabartyje veikti kaip kam patinka, tikėdama, jog kad ir kas būtų daroma, jei tai daroma su pakankamu „vidiniu" įsitikinimu, tai galų gale prisidės prie laisvesnio gyvenimo ateityje? Kur dingo filosofo, prieš karą pranašavusio naujos sąmonės gimimą, pranašesnės už viską, kas buvo sukurta XIX amžiuje, nes ji peržengė bet kokį dualizmą ir transcendenciją, moralinis pasitikėjimas savimi ir optimizmas?

Iš tikrųjų Croces kritikai nepakankamai įvertino išlygas, kuriomis jis apribojo filosofijos gebą pažinti tikrovę ir istorijos galią ją teisingai perteikti. *Istoriografijos teorijos ir istorijos* išvadose Croce neigė, kad žmonės gali bent kiek įsitikinę spręsti apie savo amžiaus prigimtį. Jo *Praktikos filosofijoje* dabarčiai pavesta vadovauti ketvirtam aspektui, kuriuo „dvasia" išreiškia save kitaip nei gėriu, tiesa ar grožiu. Šį ketvirtą dvasios aspektą Croce pavadino „praktiškuoju" aspektu; tai jis skelbė savo svarbiausiu įnašu į filosofiją. Tikrai gyvendami savo gyvenimus, žmonės negali tikėtis, kad juos nukreips menas, filosofija, istorija ar mokslas. Jie turi vadovautis suvokdami savo interesus, poreikius, troškimus, vadovautis vien tik savo nuojauta, ar koks nors konkretus projektas, kurį jie svarsto kaip veiklos kursą, yra „praktiškas", ar „nepraktiškas". Meninis jautrumas duoda jiems pasaulį, plytintį prieš juos, suformuotą individualių „intuicijų" ir percepcijų. Mokslas leidžia jiems šias intuicijas sutvarkyti pagal priežasties ir pasekmės kategorijas, kad galėtų atlikti tam tikras praktines užduotis. Filosofija, grynosios sąvokos mokslas, suteikia jiems kritines galias šias intuicijas naudoti kitokiems, nepraktiniams, grynai intelektualiniams tikslams. Istorinis pažinimas leidžia jiems apmąstyti ankstesnes žmonių pastangas suvokti pasaulį, veikti jame ir prieš jį ir pateikia medžiagos žmogaus minties ir veiksmo operacijoms įvairiais laikais, įvairiose vietose ir įvairiomis aplinkybėmis apmąstyti, kad jis galėtų sąmonės (arba dvasios) prigimtį apibendrinti sąvokų (arba filosofine) kalba.

Bet istorija negali nurodyti dabarties veiksmo krypties, nes istorija kaip pažinimo forma yra tik *atskirybės*, o ne *visuotinybės* ir net

ne *bendrybės* pažinimas. Visi mėginantys apibendrinti visą atskirų faktų kompleksą, sudarantį istorinį aprašymą, abstrahuodami ar kaupdami statistiką, kaip tai daro sociologai, iš tikrųjų užsiima pseudomoksline refleksijos forma. Jų apibendrinimus reikėtų vertinti praktinių sumetimų, paskatinusių juos konkrečią faktų grupę sugrupuoti vienaip, o ne kitaip, požiūriu. Taigi tokių apibendrinimų autoritetas ne istorinis, o *tik* sociologinis.

Panašus atvejis ir siekiančiųjų istorijos duomenis konceptualizuoti tokiu būdu, kad iš jų fenomenalios chaoso formos ištrauktų „universalų" turinį, kaip tai daro Hegelis ar Comte'as. Autoritetas, į kurį kreipiamasi, čia taip pat yra ne istorinis, o specifinis filosofinis. Net jeigu konceptualūs analizės organizavimo principai ir gali būti pritaikyti istoriniams faktams, o padaryti apibendrinimai gali būti iliustruoti iškalbingais iš istorijos paimtais šių principų pavyzdžiais, iš tikrųjų, teigė Croce, istorijos neįmanoma nei konceptualizuoti, nei apibendrinti. Istorinis pažinimas yra ne kas kita, kaip atskirų praeities įvykių pažinimas, duomenys, pakelti į pažinimo statusą, istorikui nustatant jų kaip reiškinių klases ir juos sutvarkant kaip pasakojimo elementus. Tokia istorija yra filosofinio pažinimo (sąvokinio pažinimo) ir meno (atskirybių intuicijos) *derinys*.

Istorinis aprašymas yra ne kas kita, kaip kompleksas egzistencinių teiginių, turinčių „kažkas atsitiko" formą ir taip sujungtų tarpusavyje, kad sudarytų pasakojimą. Patys savaime, jie, pirma, yra *nustatymas* (to, *kas* atsitiko), ir antra – *vaizdavimas* (*kaip* atsitiko). Tai reiškia, jog istorija galiausiai yra *savita* meno forma, nuo „gryno" meno besiskirianti dėl to, kad istorikas, be įprastų meninių „galimo–negalimo" kategorijų, dar disponuoja „tikro–netikro" kategorijomis. Istorikas, apdorodamas žinias, gali dirbti tik su tvirtinimu, kad kas nors įvyko arba neįvyko. Jis niekada negali samprotauti apie tai, kas *galbūt galėjo įvykti* praeityje, *jeigu nebūtų* atsitikę taip ir taip, ar kas *galėtų dar įvykti* ateityje, *jeigu* dabar būtų daroma taip ir taip. Istorikas niekada nekalba esamuoju laiku ar tariamąja nuosaka, bet vien tik paprastu būtuoju laiku (tiksliau, graikišku aoristu) ir tiesiogine nuosaka.

Poetas savo intuicijas tvarko pasitelkęs galimumo–negalimumo kategorijas, istorikas savąsias tvarko pasitelkęs tikėtinumo–

netikėtinumo kategorijas, bet tai – visi skirtumai. Medžiagos rūšis (intuicijos) abiejų yra vienoda, jų tikslai (perteikti šias intuicijas) yra panašūs. Kadangi perteikimo priemonė (kalba) ta pati, jų „metodas" yra tas pats. Metodas, bendras poezijai ir istorijai, – ne kas kita, kaip paprastos kalbos sintaksės taisyklės.

Ši istorinio metodo samprata iš tikrųjų buvo ypač reikšminga debatams apie istoriją, į kuriuos Croce įsijungė paskutinio XIX amžiaus dešimtmečio pradžioje. Toks istorinio metodo supratimas reiškė, kad istorinio pažinimo neįmanoma naudoti dabarties situacijai nušviesti ar ateities veiksmams nukreipti. Istorinė sąmonė negali (hegeliškai) būti tarpinė sfera tarp privačiųjų ir viešųjų interesų, tarp tradicijos ir dabarties troškimo, tarp naujoviškų ir konservatyvių tuometinės kultūrinės santvarkos elementų. Jos negalima, kaip kad Marxo atveju, pasitelkti kaip priemonės tikros tuometinės visuomenės ir kultūros situacijos prigimties perspektyvai sukurti; ta perspektyva leistų įvertinti santykinį alternatyvių dabarties veiksmo programų „realumą". Ir ji negali, kaip Nietzsches atveju, pateikti pagrindų fikciniam pasauliui konstruoti; tas pasaulis įgalintų išvaduoti vyraujančius ar pranašesnius valios impulsus kūrybos ar griovimo darbui priklausomai nuo reikalo.

Istorija išvis nieko „nemoko", teigė Croce, vienintelis dalykas, kurio teisėtai galėtų mokyti istorijos teorija – tai, kad nors istorija tiekia informaciją apie praeitį, ji nieko negali pasakyti apie dabartinio pasaulio prigimtį. Ji gali įžvelgti, kas buvo gyva, o kas miręs bet kuriame *praeities* amžiuje, bet nieko negali pasakyti apie tai, kas gyva, o kas miręs *dabarties* amžiuje. Žmonės gali nustatyti, kas jų pačių amžiuje yra kūrybinga, o kas destruktyvu, remdamiesi savo pačių ekonominėmis, religinėmis, filosofinėmis, politinėmis ar psichologinėmis prielaidomis apie tai, koks yra ir koks turėtų būti pasaulis; bet, remdamiesi istorija, jie negali pateisinti jokio veiksmo kurso.

Jų praeities, istorijos tyrimas gali būti kilęs iš kokių nors dabarties interesų, problemų ar rūpesčių; iš tiesų, įrodinėjo Croce, *visas* domėjimasis praeitimi – dabarties problemų ir rūpesčių padarinys. Bet kiek šios problemos ir rūpesčiai *diktuoja formą*, kurią praeities pažinimas įgyja istoriniame pasakojime, tiek jie sukuria klaidų.

Net jeigu dabarties rūpesčiai ir galėtų būti istoriko praeities tyrimų išeities taškas, jam negalima iš praeities studijų išvesti jokių bendrų išvadų ar išgauti praeities pasekmių dabarčiai. Mat kadangi istorinis pažinimas yra ne kas kita, kaip atskirybės pažinimas, pateikiamas aiškinamojo pasakojimo apie tai, kas iš tikrųjų įvyko praeityje, pavidalu, negalima iš jo tyrimų išvesti jokių bendrų išvadų, išskyrus tik aiškiai ironišką išvadą, kad

> istorija, nors ir ne idilė, yra ne „baisi tragedija", o drama, kurioje visi veiksmai, visi veikėjai yra (Aristotelio prasme) „vidutiniški", kalti ir nekalti, gero ir blogo mišinys. [*Hist. as the Story of Liberty*, 60]

Arba kaip Croce tai išdėstė *Istoriografijos teorijoje ir istorijoje,*

> Istorija ne tik [...] nepajėgi reiškinius skirstyti į gerus ir blogus, o epochas – į pažangias ir regresyvias; ji nė neprasideda tol, kol tokios antitezės nėra pašalintos ir pakeistos dvasios veiksmu, kuriuo siekiama patikslinti, koks buvo anksčiau smerkto fakto ar epochos vaidmuo – kitaip sakant, ką savita jie besiplėtodami sukūrė. O kadangi *visi* faktai ir epochos *savaip* yra kūrybingi, ne tik nereikia nė vieno jų smerkti istorijos akivaizdoje, bet *visus reikia girti ir gerbti.* [90; kursyvas H. W.]

Estetizuodamas istoriją Croce ją nuetino, nors, žinoma, pats jis manėsi pakėlęs ją į aukščiausią savimonės lygmenį, kokio tik gali siekti žmogus – tyrinėtojas, pakėlęs ją į vietą, esančią „anapus gėrio ir blogio", taip iš tiesų ją amžiams nuideologinęs.

Vėlesni istorijos filosofai, dirbdami jautę būtinybę kaip nors istoriškai pagrįstai pasmerkti XX amžiaus totalitarinius režimus, šią poziciją, žinoma, laikė moraliai agnostiška arba taktiniu judesiu, diskredituojančiu „mokslinę" marksistinės kairės istoriografiją. Ir man taip pat atrodo. Bet reikia prisiminti, kad tuo metu Croces tikslas buvo atimti iš istorijos autoritetą, į kurį pretendavo *visos* ideologinio spektro dalys, ir istoriniams tyrimams grąžinti svarbaus, bet galų gale *antraeilio* pažinimo statusą. Šis tikslas buvo labai parankus įsigalėjusių socialinių klasių ir grupių tikslams, kuriems bet kokia sąvokinė socialinių ar istorinių procesų analizė kėlė grėsmę, kadangi ji įgalina teisti tai, ką jie laikė savo „natūralia" pozicija ir privilegijomis. Istoriją išlaisvinus nuo politinės polemikos, nuo mokslo, nuo tradicinių filosofijos formų, taip pat

ir nuo religijos ir sugrąžinus į „meno" šventovę, vykstančiuose ideologiniuose konfliktuose ją būtų buvę galima pasitelkti kaip tam tikrą veiksnį.

Bet kad šis pasitelkimas būtų efektyvus, reikėjo tam pritaikyti patį meną, pašalinti iš jo „dionisiškuosius" impulsus, Nietzsches iškeltus į patį meninio jautrumo centrą. Tad norint kultivuoti istorinę mintį, Crocei galų gale reikėjo apginti estetiką, visiškai nepajėgią net pripažinti *menu* visų postimpresionistinės tapybos ir simbolistinio judėjimo literatūroje laimėjimų. Croce parodė, kaip istorinis mąstymas galėtų būti išvaduotas nuo ironiško požiūrio *praeities atžvilgiu*, kaip jis kalbant apie praeitį galėtų būti paverstas paprastu, netgi pagarbiu; bet jis tai atliko tik priversdamas istoriką kuo ironiškiau žiūrėti į viską, kas vyksta jo paties socialinėje ir kultūrinėje dabartyje.

Tai daugelį Croces pasekėjų vertė padaryti išvadą, kad jo istorinio pažinimo teorija yra grynai reliatyvistinė, kadangi nors galutinis rezultatas „filosofinės" prigimties, pradinės įžvalgos, grindžiančios šį pažinimą, yra „meninės". Bet Croce jokiu būdu neketino į naivaus tradicinio istoriko empirizmo ir metaistorinių istorijos filosofų spekuliacijų sostą pasodinti reliatyvizmo. Jo pagrindiniai filosofiniai mūšiai vyko estetikos teorijos lauke. Nuo pirmo iki paskutinio mūšio Croces tikslas buvo taip iš naujo apibrėžti menines įžvalgas, kad įtvirtinti jas kaip bet kokio pažinimo, kurį žmogus gali įgyti apie pasaulį, pagrindą.

Tai iš dalies paaiškina kraštutinį, panieka virstantį priešiškumą, kurį Croce rodė Burckhardtui savo *Istorijoje kaip laisvės istorijoje* (1938), kur kas didesnį nei Rankei rodytas priešiškumas; pastarąjį jis smerkė vien tik už jo „filosofinio" supratimo naivumą. Burckhardtas neklydo, istoriją laikydamas meno forma; klaidinga buvo meno samprata, nes meną jis laikė žaidimo ar narkotiko forma. Tad tam tikra prasme pirminis Croces priešas buvo Nietzsche ir jo tipo filosofai, nesupratę meno prigimties, laikę jį fantazija ar svaigalu, todėl išdavę savo iš esmės teisingą įžvalgą, kad menas yra bet kokio pažinimo pagrindas.

Dabar galiu apibūdinti Croces visų prieš jį buvusių istorikų ir istorijos filosofų kritikos prigimtį. Šios kritikos metodas – konkre-

taus istoriko darbe išskiriami sinekdochiniai (tipologiniai), metoniminiai (priežastiniai) ir metaforiniai („poetiniai") jo elementai; nustatomi šių sąmonės formų atliekami vaidmenys diktuojant pasakojimo ir jo turinio formą; šie konceptualizacijos būdai nurodomi kaip priežastis istorikui nutolti nuo jo tikrojo vaidmens komponuojant tiek konkrečiais faktais, tiek filosofinių (Croces) principų vadovaujama sveika nuovoka paremtus pasakojimus; ir pagaliau atskiriama tai, „kas gyva" ir „kas miręׅ", aptariamo istoriko ar istorijos filosofo mintyje. Šis kritinis principas epistemologiniame lygmenyje pateikė Crocei kriterijų siužeto suteikimo klaidoms nustatyti. Pasakotojui neleidžiama istorinio siužeto pasakoti kaip herojinio romano, tragedijos ar satyros, leidžiama tik priklausomai nuo situacijos suteikti ironiško tono komedijos, ironiškos komedijos ar komiškos satyros siužetą.

Bet kokiam istoriniam siužetui tinkama forma – komedija, mat istorikas visuomet privalo parodyti tai, kas gyva ir auga, dauginasi ir leidžia atžalas netgi pačiomis „dekadentiškiausiomis" aplinkybėmis; jis turi rašyti apie tai, kas sugebėjo gyventi toliau netgi pačios didžiausios priespaudos sąlygomis. Jis turi parodyti, kad „mirtyje yra gyvenimas, kaip ir gyvenime yra mirtis", bet pabrėždamas veikiau pirmąjį, o ne antrąjį paradoksą, kadangi „istorija" – apie gyvenimą, o ne apie mirtį, kuri gyvenime gali būti tik veiksnys. Ironiškas elementas taip pat kyla iš fakto, kad „gyvenimas yra mirtis" ir visa, kas gimė, turi mirti, bet netragiškai, nes mirtis yra gyvenimo „faktas" ir, kaip ir visi faktai, turi būti laikoma „proga" gyvenimui išsaugoti save.

Bet vėlgi istorikas neturi pernelyg entuziastingai garbinti „gyvenimo", neturi savo istorijoms suteikti tokių siužetų, jog atrodytų, tarsi būtų pasiektos ar išvis būtų įmanomos tikros ir patvarios socialinių konfliktų atomazgos. Croce atsisakė savo pagrindinius istorinius darbus pradėti ar baigti svarstymais apie tai, ką kiti istorikai laikytų „epochos" įvykiais tikrąja šio žodžio prasme – *epokhē*: „sustojimas, vieta, *fiksuotas* laiko taškas". Jo – kaip ir Burckhardto – istorijos yra *perėjimas*, beveik be svarbiausių įvykių, palaipsnės, ne itin mimetiškos, neturinčios aptartinų užuomazgų ar atomazgų.

Pavyzdžiui, *XIX amžiaus Europos istorija* prasideda *po* Napoleono žlugimo, blankioje Restauracijos atmosferoje, ir baigiasi *prieš* Pirmąjį pasaulinį karą lygiai tokioje pačioje blankioje karaliaus Eduardo VII laikų atmosferoje. Croces intencija buvo sugriauti įspūdį, kad vyksta koks nors teleologinis procesas, toks, kokie siejami su herojinio romano, komedijos ir tragedijos *mythoi*. Rezultatas – visa, ką „entuziastai" laikė esant svarbu, tapo nesvarbu, o į tikrų laimėjimų statusą buvo pakelti nuobodesni ir žemiškesni kasdieninio gyvenimo aspektai, neatsižvelgiant į tai, ką apie juos manė to meto iracionalistai ir intelektualai.

Jeigu „Liberalusis amžius" (1871–1914) atrodė „proziškas", sakė Croce, jis toks buvo todėl, kad intelektualai, iracionalistai, socialistai ir dekadentai nepajėgė įvertinti paprasto žmogaus, besistengiančio kuo geriausiai atlikti savo kasdienius darbus ir pareigas, laimėjimų. Dėl to, jog praktiniame gyvenime ėmė dominuoti „netikri idealai", didžia dalimi kalti amžiaus intelektualai ir kritikai, poetai ir filosofai, nepajėgę šiltai ir prijaučiamai elgtis su praktinio gyvenimo nešėjais (*Europos istorija*, 323). „Netikri idealai", „iracionalizmas", „dvasinis nusilpimas" ir „vidinis sumišimas" „galėjo būti nugalėti kritika ir švietimu" arba galėjo paprasčiausiai „nusidėvėti", jei tik imperialistinis varžymasis tarptautinėje scenoje nebūtų jų prikėlęs naujam gyvenimui (*Ibid.*).

Taigi Pirmasis pasaulinis karas pasirodo ne kaip „epochos" įvykis, bet kaip bendros moralinės negalios ir iracionalios valios siekti galios veikimo derinys. Ir – toli gražu ne naujovė Europos reikaluose – karas, „kuris buvo paskelbtas tautoms žadant bendrą apsivalymą, nuo pradžios iki pabaigos nesilaikė šio pažado" (350). Tad pats karas nebuvo tragiškas: nei savo pradžia, nei eiga; jis tebuvo *patetiškas*. Croce į jį žiūrėjo taip, kaip į visą prieš jį buvusio amžiaus istoriją – su ironijos patosu. Tačiau šis patosas buvo švelnus, nes, jo nuomone, karas (kaip ir amžius prieš jį) davė dar vieną „progą" kūrybiniam darbui. Būdamas toks, jis turėtų būti kartu ir (su išlygomis) pagerbtas, ir (taip pat su išlygomis) kritikuojamas, ir tai – viskas, ką gali daryti istorikas ir filosofas.

§ Kritinio metodo taikymas: taikomasis ironijos rezultatas

Aiškinimas sveika nuovoka, ironiškos komedijos siužeto suteikimas – tai Croces istorijos idėjos esmė. Antiintelektualūs ir antiradikalūs polinkiai akivaizdūs. Ši istorijos idėja grindžia jo visą pagrindinių ankstesnių istorijos filosofų kritiką; svarbiausi iš jų, jo požiūriu, buvo Hegelis ir Vico, atstovaujantys atitinkamai „filosofinių" ir „poetinių" istorinio mąstymo klaidų pavyzdžiams. Bet prieš imdamasis Hegelio ir Vico kritikos, Croce užsipuolė Marxą, jo nuomone, XIX amžiaus mintyje išreiškusį pačią pražūtingiausią pastangą sukonstruoti „mokslinę" istoriją. Būdų, kuriais Croce nagrinėjo Marxą ir Hegelį bei Vico, skirtumai pamokantys. Jie atskleidžia esmiškai taikomąją visos jo istorinės minties prigimtį.

§ Croce prieš Marxą

Croce susirėmė su Marxu tik po 1895 metų, kai jo mokytojas Antonio Labriola, atsisakęs savo pradinio herbartianizmo, vėl pasirodė Croces horizonte, advokataudamas dialektiniam materializmui filosofijoje ir socializmui politikoje. Croce skelbėsi atvirai ir geranoriškai išklausęs Marxą, bet turint omeny jo įsitikinimą, kad istorinio pažinimo prigimtis yra „meninė", kurio jis laikėsi nuo 1893 metų, paveikti Crocę Marxas turėjo tiek pat mažai šansų, kaip Leninas – atversti Rusijos aristokratiją. Atrodė, kad Croce į Marxą žiūrėjo rimtai vien tik todėl, kad jį gynė Labriola. Tai marksizmo atmetimui suteikia emocinį atspalvį, nes buvo atstumiamas ankstesnis „mokytojas" Labriola; bet nuo pat pradžių intelektualiai klausimas buvo nulemtas. Visas Marxo užmojis suformuluoti istorijos raidos dėsnius buvo svetimas Croces istorijos kaip tikrovės individualumo tyrimui ir istorijos kaip pasakojimo rašymo sampratai. Vis dėlto susigrūmimas su Marxu pamokantis, nes jame aiškiai atsiskleidžia kritinė strategija, vėliau Croces taikyta kiekvienai istorijos filosofijai, su kuria jis susigrumdavo; be to, aiškiai atsiskleidžia jos taikymo psichologinis (kartojimosi ir įkyrumo)

pobūdis, panašus į strategiją, kurią naudojo Senosios Europos gynėjai nuo radikalių pažiūrų.

Pirmas Croces atsakas į marksizmo studijas buvo jo pavadinimas „dvigubai klaidingu": visų pirma dėl to, kad jis yra „materialistinis"; ir antra – dėl to, kad „istorijos raidą jis svarsto pagal iš anksto nuspręstą modelį", kuris yra ne kas daugiau nei „Hegelio istorijos filosofijos variacija" (*Come nacque*, 28). Croce sutiko, jog Marxo ekonominių jėgų svarbos žmogaus gyvenime akcentavimas yra sveikintinas, turint omeny tai, kaip šiuolaikinė akademinių tyrinėtojų karta atitolusi nuo kasdienio masių gyvenimo. Bet galiausiai marksizmas netapo nei tinkama istorijos filosofija, nei apskritai gerbtina filosofija. Jis paprasčiausiai yra „empirinės interpretacijos kanonas, rekomendacija istorikui atkreipti dėmesį [...] į ekonominę veiklą žmonių gyvenime ir jos sukeltas naivias ar dirbtines fantazijas", – ne daugiau ir ne mažiau (30).

Labriola prieštaravo Croces išvadoms. Jis kaltino Crocę esant „gyvenimo mūšiams abejingu intelektualu", besidominčiu tik „knyginių idėjų debatais" ir (tai buvo stipriausias smūgis) „darbščiu žmogumi, tyrinėjančiu ir rašančiu tik tam, kad ištrūktų iš jį kankinančio nuobodulio" (27–28). Jis taip pat kaltino Crocę vergaujant grynai „formaliai prielaidai, ar, tikriau, prietarui", kurio jis negali peržengti ir kuris verčia jį iš anksto nulemti jo ir Marxo diskusiją.

Atsakydamas į Labriolos kritiką, Croce grįžo prie Marxo ekonominės ir filosofinės doktrinų studijų. Bet šias studijas vainikavo dar aršesnis nuosprendis nei pirmasis. Kaip ekonomistas, sakė Croce, Marxas nesukūrė naujos doktrinos; jo darbas įdomus visų pirma dėl to, kad jis nušviečia darbininkų ir savininkų santykius kapitalistinėje visuomenėje – kitaip sakant, vien tik dėl savo istorinės informacijos. O pridėtinės vertės doktrina tėra „eliptinio tam tikros abstrakcijos – visiškai darbininkiškos visuomenės, funkcionuojančios kaip tipas – ir [tikros] privataus kapitalo visuomenės palyginimo rezultatas" (31). O jei kalbėtume apie Marxo pretenzijas būti filosofu ir mokslininku, jis nebuvo nė vienas iš jų. Jei Marxas ir buvo kas nors, teigė Croce, tai jis buvo „arogantiškas politinis talentas, galbūt revoliucinis genijus, darbininkų judėjimui suteikęs

varomąją jėgą ir nuoseklumą, apginkluodamas jį specialiai jam sukonstruota istoriografine ir ekonomine doktrina" (37). Iš tikrųjų, toliau sakė Croce, jei Marxui būtų reikėję pseudomokslo, pseudofilosofijos ar klasinės ideologijos pavyzdžio, jam nebūtų reikėję jų ieškoti Descartes'o, Spinozos, Kanto ar Hegelio filosofijoje – „būtų pakakę pažiūrėti į savo paties darbą" (*Ibid.*). Galų gale, manė Croce, Marxas buvo ne kas kitas, kaip naujos religijos kūrėjas, proletariato apaštalas, bet jo šventasis raštas buvo tik destruktyvus, nes jis grasino „visai žmonių gyvenimo idealybei" (*Ibid.*).

Labriola vėl atsakė į Croces kritiką, šį kartą savo puolimą nukreipdamas į ideologinius, specifinius buržuazinius jo prietarus. Iš tiesų, sakė Labriola, Croce ginčijasi su savimi pačiu, o ne su Marxu; jam terūpi *nauda, kurią jis* gali gauti iš marksizmo, o ne suprasti marksizmo esmę. Jei būtų kitaip, nurodė jis, Crocei būtų absurdiška teigti, kad Marxas tiksliai ir galutinai nežinojo, ką jis pats darė (39). Bet Crocei išsigelbėjimą pasiūlė filosofo pareigos. Labriola, sakė jis, pats domisi nauda, kurią jis gali gauti iš marksizmo teorijų įgyvendinant socializmo tikslus, o jis, Croce, privalo „iš grynai filosofinio arba teorinio požiūrio taško nustatyti, kas joje yra gyva ir kas mirę". O vienintelis „gyvas" marksizmo elementas – tai, kad jis primena istorikams tyrinėjant žmonijos praeitį atsižvelgti į ekonominę veiklą. Kita vertus, „mirę" elementai yra ekonominė pridėtinės vertės teorija, siekusi atskleisti kapitalistinės ekonominės praktikos neteisybę, ir filosofinė istorinė dialektinio materializmo doktrina, racionaliai pagrindusi revoliucinį kapitalistinės visuomenės pakeitimą.

Vėliau Croce įrodinėjo, jog „marksizmo krizė", prasidėjusi XIX amžiaus dešimtojo dešimtmečio pabaigoje, pateikė empirinius marksizmo filosofinio nepakankamumo įrodymus. Brandus filosofinis marksizmo doktrinų nagrinėjimas būtinai turėjo paskatinti revizionistines diskusijas. Tol, kol Marxą studijavo tik savamoksliai darbininkai ir entuziastingi jų šalininkai intelektualai, jo filosofijos trūkumai liko neatskleisti. Vos tik jį ėmėsi nagrinėti tokie brandūs kritikai kaip Sorelis, Bernsteinas ir pats Croce, jo filosofinis autoritetas suiro. Ir net pakartotinis marksizmo pakilimo periodas nuo 1917 metų iki 1938 metų nepakeitė Croces nuomonės šiuo

klausimu. Po metų jis rašė, kad marksizmo atgimimas paprasčiausiai atspindi bolševikinės propagandos veiklą ir bendrą žemą filosofinės kultūros lygį Rusijoje.

Croce pretendavo į dalį tų, kurie, jo manymu, galutinai sunaikino marksizmą kaip filosofinę ir mokslinę teoriją, garbės. Jis toliau rašė prieš Marxą, bet vis taip pat tuščiai. Iš tikrųjų jo kritinis metodas veikė kaip kultūrinio nukenksminimo metodas, kur kas efektyvesnis nei visa apimantis atmetimas, būdingas XIX amžiaus marksizmo kritikams. Pripažįstant, kad marksizmas tik minimaliai tinkamas istorijos tyrimams, galima buvo pasirodyti nešališku jo atžvilgiu, sykiu išpjaustant iš jo doktrinas, dariusias jį būdinga radikalia pasaulėžiūra. Ši taktika pripažinti, jog kiekvienas bandymas paaiškinti istoriją turi kažką „gyva", ir nurodyti, jog visa tai, kas šiam bandymui teikė naujo ar radikalaus judėjimo aspektą, yra „mirę", buvo naujojo istoricizmo, kurio pagrindinis XX amžiaus teoretikas buvo Croce, stiprybė. Pagaliau tai buvo kastracijos istorizuojant forma; ji leido iš vidaus ir išorės puolamai klasei ar kultūrai viską, kas jai priešiška, laikyti jau „mirusiu", tarsi tai jau būtų atiduota istorijai, nustatyta to reiškinio vieta ir paneigtas jo kaip gyviems žmonėms tinkamų pažiūrų autoritetas.

§ Croce prieš Hegelį

Retrospektyviai tai, jog Croce neigė Marxą, atrodo buvus neišvengiama. Atsižvelgiant į karštą būdą, klasinę tapatybę ir įsitikinimą, kad istorija yra meno forma, Marxo atmetimą atrodo buvus įmanoma numatyti iš anksto. Apibūdinti jo susirėmimą su Hegeliu sunkiau. Croce nuo pat pradžių atrodo idealistas, net jei jis ir laikė save „realistiniu" idealistu – kitaip sakant, idealistas, neigiąs egzistuojant kokią nors už pasaulio ribų esančią esmių sferą, priešingą jusliniu suvokimu duotam pasauliui. Tai kas gi tuomet yra jo realistinis idealizmas? Į šį klausimą Croce atsakė 1906 metais savo knygoje *Kas gyva ir kas mirę Hegelio filosofijoje*, vienu žingsniu jį priartinusioje prie jo galutinės pozicijos, kurią suformulavo šis jam ir jo amžiui būdingo sąlyginio atmetimo procesas.

Croces nuomone, Hegelis buvo ir liko *filosofas*, koks, Burckhardto nuomone, buvo Schopenhaueris. Croces požiūriu, Hegelis buvo *natūraliai* filosofinio intelekto žmogus; iš tiesų jis net buvo pernelyg filosofiškas, nes bendrybes (apriorines sąvokas), vienintelius galimus filosofinės refleksijos objektus, jis laikė istorinės interpretacijos principais. Hegelis nemanė, kad filosofijai rūpi vien tik sąvokos ir formalūs sąvokų santykiai; kad filosofija turi savo pačios organoną, logiką, grynųjų sąvokų mokslą; ir kad filosofiniai apibendrinimai turėtų apsiriboti vien tik sąvokomis ir neturi būti išplėsti, kad apimtų įvykių sferą. Hegelio pastangos dedukcijos būdu nužengti iš abstraktaus pažinimo į aktualius – gamtinius, visuomeninius, žmogiškus – įvykius, istoriniams įvykiams primesti formą buvo tokios pat klaidingos, kaip ir Marxo bandymas empirinius socialinius istorinius ir ekonominius apibendrinimus laikyti bendrybėmis. Marxo apibendrinimai teisingi tik tiek, kiek jie apima tikras socialines ir ekonomines konkrečios istorinės visuomenės praktikas; Hegelio apibendrinimai aprėpė kur kas platesnę protinės veiklos sferą. Bet nei vieni, nei kiti negali būti naudojami kaip istorinių apibendrinimų, kai universalizuojantis impulsas leistinas tik rūpestingiausiai apibrėžtomis sąlygomis, instrumentas.

Vis dėlto Hegelis atvėrė kelią išskirtinai moderniam, nes istoriškai sąmoningam, humanizmui. Iš principo Hegelis buvo nuoseklus bet kokio transcendentalizmo priešas, imanencijos šalininkas *par excellence* ir todėl esmiškai istorinis mąstytojas. Visų pirma jis kiaurai matė visų monistinių ar dualistinių regimybės ir tikrovės santykio problemos sprendimų klaidas. Hegelis atrado, kad vienintelis minties ir veiksmo objektas yra ne kokia nors vientisa paslėpta struktūra, kurios epifenomenas yra protas, ir ne kokia nors anapusinė dvasia, kurios silpnas atspindys ar apraiška yra materija, ir pagaliau ne kokia nors suskilusi visuma, pasidalijusi į protą ir materiją, arba dvasią ir kūną. „Universalus", nuo pat pradžių filosofijos ieškomas objektas yra ne *anapus* žmogiškos patirties, ne *virš* jos ir ne *po* ja: jis yra pats pasaulio konkretumas.

Tačiau sykiu Hegelis išsaugojo tiesas – *dalines* tiesas – glūdinčias tiek monizme, tiek dualizme. Ir monistų suvokiama pasaulio vienybė, ir dualistų postuluojami priešybių kompleksai yra teisingos

pasaulio sampratos. Bet vienybė ir priešybė yra skirtingi tos pačios evoliucionuojančios ar besiplėtojančios tikrovės aspektai. Pasaulis sykiu yra ir vientisas, ir vidujai diferencijuotas. Pasaulio vienybė neprieštarauja jo vidinės priešybės faktui; veikiau pasaulis yra *vienybė, pasižyminti vidine priešybe* (Croce, *Saggio*, 15).

Ši vidinė visumos dalių diferenciacija paaiškina pasaulio gebą evoliucionuoti ir pasaulį verčia tapsmu, istorija. Tad vienybė ir priešybė Hegelio filosofijoje pasirodo kaip visumos, turinčios tris momentus – būtį, nebūtį ir tapsmą, – aspektai (17). Vienybės ir priešybės, būties ir nebūties, teigimo ir neigimo sujungimas trečiuoju terminu, „sinteze", t.y. tapsmu, yra ir Hegelio filosofijos šlovė, ir našta. Šio suvokimo tiesa – Hegelio dialektikos kaip tikrovės logikos efektyvumas; sykiu mechaniškai taikydamas trilypę sistemą gamtos ir istorijos duomenims, Hegelis sukūrė visas tas klaidingas totalines sistemas, kurių nesutaikomi priešai buvo Croce ir jo karta.

Anot Croces, visi Hegelio interpretatoriai vienodai jo nesuprato. Jie nepastebėjo tragiškos Hegelio tikrovės sampratos ir matė vien tik jo optimizmą (40); šią didingą, transpolitinę viziją jie palaikė konservatyvizmu (44–45); jie nuosekliai laikė jį idealistu, o iš tikrųjų jis buvo vienas gryniausių istoricistų apskritai (46–47). Iš ankstesnių filosofų vienas Vico bent kiek nuspėjo Hegelio įžvalgų gelmę ir platumą (50–52). Tačiau vis dėlto pačios Hegelio sistemos šerdyje buvo klaida: bandymas atradimo, kad tikrovė sykiu yra ir vientisa, ir vidujai diferencijuota, *filosofinę tiesą* taikyti tikriems pasaulio įvykiams. „Hegelio sistemoje, – sakė Croce, – kurioje į viena sumaišoma begalybė ir baigtinybė, o gėris ir blogis sudaro vieną procesą, istorija yra Idėjos realybė, o dvasia neegzistuoja už istorinės raidos ribų". Ši Hegelio įžvalga kiekvieną istorijos faktą, kadangi jis buvo „idėjos faktas", vertė „šventu" faktu. Tai vertė istorikus į visus faktus žiūrėti su vienoda simpatija ir vienodai rimtai juos tyrinėti, ir skatino iš tiesų istoricistinį istorijos garbinimą. Tai „sveikoji" Hegelio filosofijos pusė, bet ją reikia griežtai skirti nuo „ligotosios" pusės, kurią sudarė pastanga taikyti trilypę dialektinio modelio schemą daugybės istoriją sudarančių faktų santykiams analizuoti. Ši „ligotoji" pusė sukėlė tą daugybę „gyvenimo filo-

sofijų" – nuo „neurotiško misticizmo" ir „nenuoširdaus religingumo" per „antiistorinį barbarizmą" į „naująjį jakobinizmą", kurios liūdino Europą auštant XX amžiui (48–54).

Anot Croces, norint išgelbėti „tai, kas gyva Hegelio mintyje", neužtenka tiesiog atskirti Hegelį filosofą nuo Hegelio istoriko ir mokslininko, kaip siekė padaryti įprasti Hegelio filosofijos tyrinėjimai (54). Atvirkščiai, Hegelio – istoriko ir mokslininko – klaidos yra esminės *filosofinės* klaidos rezultatai. Šią klaidą reikėjo parodyti, ir Croce skelbėsi ją parodęs naudodamas kritinį metodą, kurį jis vadino *distinzione* – kitaip sakant, „atskyrimo" metodą, pusę amžiaus sudariusį jo bendrosios filosofijos ir istorijos filosofijos pagrindą.

„Atskyrimo" metodas reikalavo pripažinti, kad *sąvokas* galima *priešpriešinti* – pavyzdžiui, gėrį ir blogį arba teisingumą ir klaidingumą, o daiktus vieną nuo kito galima tik *atskirti*. Taip nepakertama esminė visumos vienybė; tiesiog teigiama, kad kalbant apie daiktus ir apie sąvokas būtini skirtingi būdai visumai apibūdinti. Pavyzdžiui, sakė Croce,

> mes kalbame apie dvasią ar dvasinę veiklą apskritai; bet taip pat kalbame apie kiekvieną atskirą dvasinės veiklos formos momentą. Ir kadangi manome, kad jie visi sudaro absoliutų dvasiškumą, [...] mums taip pat rūpi nesupainioti jų vienų su kitais; tad kritikuojame kiekvieną, meną vertinantį pagal moralinius kriterijus, o moralę – pagal meninius kriterijus arba tiesą – pagal naudingumo kriterijus ir t.t. [56]

Jeigu bandydami sugriebti visumą mes esame linkę užmiršti būtinybę „skirti", tereikia *pažvelgti* į gyvenimą, kad tuoj pat ją prisimintume. Mat „gyvenimas" visuomet mums pasirodo kaip *veiklos sferos*, išoriškai atskirtos viena nuo kitos kaip ekonomika, mokslas, moralė ir menas, ir kaip *individualūs žmonės*, besiskiriantys vienas nuo kito savo profesijomis – poetai, darbininkai, valstybės veikėjai, filosofai ir t.t. Netgi filosofija *neegzistuoja* pati savaime, ji visuomet pateikiama kaip specifinis filosofijos aspektas: estetika, logika, etika ir t.t. Iš tikrųjų filosofijos visuma yra vidujai skirstoma; kiekviena filosofija yra *kokia nors* filosofija, skirtinga nuo kiekvienos kitos.

Visa atskirų istorijos procesą sudarančių esinių seka, toliau tęsė Croce, sudaro „sąryšius ir ritmą", kurių paprastos klasifikacijos

teorijos negali tinkamai apibūdinti. Įprastose klasifikacijos sistemose postuluojama sąvoka, paskui įvedama kita, jai svetima sąvoka; tuomet šios dvi sąvokos naudojamos kaip skirstymo pagrindas. Antroji sąvoka naudojama, anot Croces,

> beveik kaip peilis, kuriuo pyragas (t.y. pirmoji sąvoka) pjaustomas į daugybę mažų gabalėlių, kurie lieka vienas nuo kito atskirti. Šios procedūros rezultatas – pranyksta universumo vienybė. Tikrovė suplėšoma į daugybę svetimų elementų, kurių visi vienas kitam indiferentiški; ir filosofija, mąstymas apie vienybę, tampa nebeįmanoma. [57]

Teisingą būdą individualiems, tikrovę sudarantiems esiniams atskirti tarpusavyje ir sykiu sujungti juos į vienybę Croce vadino „klasifikacine laipsnių schema", kurios sukūrimo garbę jis priskyrė Hegeliui. Šioje schemoje individualūs esiniai sujungiami ne išoriškai ir indiferentiškai, bet aukštesniojo laipsnio esiniui „apimant" žemesniojo laipsnio esinį. Ši klasifikacinė schema buvo Hegelio galios susieti tokius skirtingus dalykus kaip literatūra, teisė, moralė, politika, religija ir t.t. šaltinis. Tai buvo filosofinės analizės triumfas, nes joje pirminės mąstymo sąvokos tarpusavyje kartu ir priešinamos, ir dialektiškai susiejamos.

Hegelis parodė, kad esminiai žmogiškosios patirties modalumai turi būti tyrinėjami pasitelkiant skirtingus sąvokinius aparatus. Tad:

> Tikra su klaidinga santykiauja kitaip nei su gėriu; o grožis su bjaurumu santykiauja ne taip, kaip su filosofine tiesa. Gyvenimas be mirties ir mirtis be gyvenimo yra dvi priešingos iliuzijos, kurių tiesa yra gyvenimas, gyvenimo *ir* mirties ryšys; savęs *ir* savo priešybės [derinys]. Bet tiesa be gerumo ir gerumas be tiesos nėra dvi iliuzijos, paneigiamos trečiuoju nariu: tai yra klaidos, suardomos laipsnių tinklu; šiame tinkle tiesa ir gerumas yra atskiri, bet sykiu suvienyti. Taigi ir gerumas be tiesos neįmanomas, lygiai kaip neįmanoma yra norėti gero negalvojant; tiesa be gerumo galima, bet tik prasme, atitinkančia filosofinę teorinės dvasios pirmenybę prieš praktinę teoriją, jos teoremas apie meno autonomiją ir mokslo autonomiją. [61–62]

Ši individualių esinių teorija tampa Croces organistinio holizmo pagrindu, savo ruožtu grindžiančiu kiekvienos istorijos filosofijos visumos teorijos atmetimą ir priėmimą tuo pačiu metu. Organizmas, sakė jis,

yra gyvenimo kova prieš mirtį; bet dėl to juk organizmo dalys nekovoja viena prieš kitą – ranka prieš koją arba akis prieš ranką. Dvasia yra raida, istorija, ir todėl būtis ir nebūtis kartu, t.y. tapsmas. Bet dvasia *sub specie aetterni*, filosofijos objektas, jos ideali istorija, amžina ir nelaikiška, tų amžinų gimimo ir mirties formų seka, kaip sakė Hegelis, pati niekada negimė ir niekada nemiršta. [62]

Pamiršti šį *punto essenziale*, perspėjo Croce, – tai rizikuoti įpulti į negirdėtą paklydimą.

Bet Hegelis jį pamiršo; jam nepavyko išlaikyti aiškaus priešybių ir skirtybių (*distinti*) skirtumo. „Laipsnių tinklą jis suprato dialektinių priešybių būdu, ir šiam tinklui pritaikė trinarę formą, tinkamą [vien tik] priešybių sintezei" (64). Kitaip tariant, istorijai jis pritaikė analizės būdą, tinkamą tik filosofinėms sąvokoms. „Skirtybių teorija ir priešybių teorija jam tapo tuo pačiu dalyku" (*Ibid.*). Rezultatas – pateikdamas savo filosofijos istoriją, gamtos ir istorijos tikrąja prasme istoriją, Hegelis bandė šių sričių duomenų kompleksus redukuoti į trinarę tezės, antitezės ir sintezės schemą. Tad keturiuose savo esė apie Hegelį skyriuose Croce pristatė tai, ką jis vadino Hegelio darbo „klaidų metamorfoze" filosofijos, meno ir kalbos, gamtos filosofijos ir istorijos srityse.

Croces pateikta Hegelio istorijos filosofijos klaidų kritika ypač svarbi šiai studijai. Nereikia nė sakyti, kad jos šerdis – priekaištas, esą Hegelis, nepajėgęs suvokti meno autonomijos, neišvengiamai nepajėgė suprasti ir istorijos autonomijos. Bet savo kritikoje Croce pabrėžė dialektinį istorijos sąvokos ir filosofijos sąvokos santykį. „Istorija, – rašė jis, – skirtingai nuo meno, filosofinį mąstymą mano esant savo pagrindą" (89); kitaip sakant, istorija numato visumą, tikrovės konkretumą. Bet, tęsė jis, „kaip menas, istorija savo medžiagą randa intuityviai" (*Ibid.*), – kitaip sakant, suvokdama atskirus konkrečius esinius. Būtent todėl, padarė išvadą jis, „istorija visuomet yra pasakojimo veiksmas" (istorijos pasakojimas), „o ne teorija ar sistema, net jei ji ir remiasi teorija ir sistema" (*Ibid.*). Būtent todėl galima tvirtinti, kad istorikai ir tyrinėja istorinius šaltinius, ir aiškiai formuluoja savo tikrovės ir gyvenimo supratimą, „ypač tuos gyvenimo aspektus, kuriuos jie imasi aiškinti istoriškai" (89–90). Tai leido Crocei sakyti, kad vienu aspektu, t.y. pradinio medžiagos

rinkimo požiūriu, istoriografija negali būti kitokia nei „moksliškai griežta", net jei kitu aspektu, t.y. pasakodama apie tai, ką surado, ji lieka „meno kūrinys". Bet istorinio pasakojimo turinį reikia skirti nuo jo formos. „Jei visi istorijos veikalai, – nurodė Croce, – būtų redukuoti į paprasčiausią išraišką", juos visus būtų galima išreikšti „istorinio sprendimo" forma, kurio paradigma yra „kažkas įvyko" (pvz., Cezaris buvo nužudytas, Alarikas nusiaubė Romą, Dante sukūrė *Dieviškąją komediją* ir t.t.) (90). Analizuojant šiuos teiginius, teigė Croce, atskleidžiama tai, jog kiekviename iš jų glūdi „intuityvus elementas, funkcionuojantis kaip subjektas, ir loginiai elementai, funkcionuojantys kaip predikatai. Pirmasis būtų, pavyzdžiui, Cezaris, Roma, Dante, *Dieviškoji komedija* ir t.t.; antrieji – nužudymo, nusiaubimo, meninio kūrimo ir t.t. sąvokos (*Ibid.*).

Svarbu tai, kad istorija gali subrandinti grynai empirinės prigimties „konceptualų mokslą" – sociologiją, jeigu būtų pasirinkta raidos kryptis link tipų ir istorinių reiškinių klasių teorijos; bet tokiu mokslu nebūtų galima pakeisti konceptualaus mokslo, pagrindžiančio ir sudarančio pačius duomenis – kitaip sakant, filosofijos. Taip pat, teigė Croce, istoriniai svarstymai *gali* tapti filosofija, jeigu būtų nuspręsta nuo atskirybių pereiti prie „teorinių elementų", grindžiančių ir įgalinančių svarstymus apie atskirybę. Bet barjeras tarp bendrybės apmąstymo ir atskirybės suvokimo yra neįveikiamas. Vadinasi, sakė jis, užsiimama arba filosofija, arba istorija; „istorijos filosofija" yra prieštaringas terminas. Pastangos sukurti tokį siaubūną gali baigtis tik istorikų rašomos istorijos paneigimu – tai, Croces požiūriu, Hegelio istorijos filosofija ir padarė.

Hegelis bandė likti ištikimas faktams, bet jo pasišventimas suprasti „istoriją" dialektiškai kiekviename žingsnyje išdavinėjo jo tikslą. Būtent todėl kiekvienos aptariamos tautos, religijos, liaudies ir individo vertė laikina ir fragmentiška; anot jo, negatyvus jų veiksmų elementas visuomet nugalėdavo pozityvųjį. Jie neišvengiamai buvo *aufgehoben* (peržengti, panaikinti), todėl *galų gale* būdavo pasmerkti pralaimėti. Iš to kilo providencializmas, Hegelio įpintas į savo pasakojimus apie praeitį „proto gudrybės" forma, leidusia jam manyti, kad visos klaidos yra tiesos *rūšis*, visas blogis – gėrio *rūšis*, visas bjaurumas – grožio *rūšis*, ir atvirkščiai. Jis negalėjo iš-

trūkti iš savo dilemos. Jo patarimas istorikams tirti dokumentus ir likti ištikimiems faktams buvo „tik žodžiai", kadangi „jo įtvirtintų principų akivaizdoje nebuvo kaip tuos faktus ir šaltinius panaudoti" (94).

Kad pateisintų savo filosofinių sąvokų vartojimą ieškant istorijos „prasmės", Hegelis buvo priverstas atlikti vieną *redukciją* po kitos: dvasios istoriją redukuoti į valstybės istoriją, civilizaciją apskritai – į konkretaus meto ir konkrečios vietos civilizaciją, individualius žmones – į proto instrumento statusą ir t.t. (95–96). Hegelis nepajėgė pripažinti, kad „kaip tikrovė neturi nei branduolio, nei kevalo, o yra vientisa, nes vidus ir išorė yra tas pats dalykas, [...] taip pat ir faktų masė yra kompaktiška masė, kurios neįmanoma skirstyti į esminį branduolį ir neesminį kiautą" (98). Tad „išalkusi istorijos ir pamaitinta istorija" Hegelio filosofija tapo dviprasmišku tolesnio istorinio mąstymo paveldu (*Ibid.*). Visus įvykius jis pavertęs „šventais", juos interpretuodamas kaip konkrečias Idėjos apraiškas, visą didžių istorikų kartą jis įkvėpė su simpatija atkūrinėti praeities epochas ir amžius. Bet kadangi jis mokė, kad dvasios apraiškos gali būti pateiktos tokiai pat konceptualizacijai, tokiai pat loginei manipuliacijai, kaip ir abstrakti dvasios forma, jis taip pat įkvėpė ir daugybę „irzlių ir komiškų istorijos niekintojų", atmetusių faktų autoritetą ir su istoriniu liudijimu dariusių ką tik tinkami (*Ibid.*).

Taigi Hegeliui nepavyko išvengti dualizmo, kurio prisiekęs priešas jis buvo. Šis dualizmas rėksmingiausiai atsiskleidė jo Gamtos ir Dvasios dichotomijoje. Geniali Hegelio mintis – „Dvasia ir Gamta yra dvi tikrovės: viena egzistuojanti prieš kitą, arba viena yra kitos pagrindas, bet kokiu atveju jos viena nuo kitos skiriasi" (131). Kad suvestų šias dvi sferas, Hegelis buvo priverstas postuluoti trečiąją tikrovę – Logos, pasaulinį Protą, kuris sykiu tapo Dvasios ir Gamtos pagrindu ir tikslu. Jei Hegelis Dvasią ir Gamtą būtų suvokęs tik kaip sąvokas, nes jos ir buvo sąvokos, o ne kaip dvi „konkrečias tikroves", jis būtų pamatęs, kad trinarė schema joms nepritaikoma. Taip jis būtų pajėgęs išvengti panlogizmo, kurį stengėsi išskaityti kiekviename tiek istorijos, tiek gamtos aspekte ir kuris niekur pasaulyje nepaliko vietos „iracionalumui".

Tad hegelizmas liko nesklandus proto filosofijos ir materijos filosofijos derinys. Kadangi žodis „gamta" turi specifinį turinį – t.y. „gamtos visuma, aprašoma fizikinių ir matematinių" mokslų kuriamų teorijų, o žodis „dvasia" taip pat turi specifinį turinį – „viena vertus, psichologija, antra vertus – teisės, meno, religijos ir absoliučios dvasios ar Idėjos filosofija", žodis Logos neturi jokio tikro turinio (132). Jis paprasčiausiai yra abstrakcijos abstrakcija – t.y. abstrakčiai suprantamas, gamtai ir dvasiai „paskolintas" protas, jas iškraipantis ir suvaržantis, naudojamas visų kitų filosofijų neadekvatumui kritikuoti. Bandydamas žodžiui „Logos" surasti specifinį turinį, Hegelis ėmėsi istorijos ir galiausiai istoriją ir Logos ėmė suvokti kaip tapačius dalykus.

Bet, teigė Croce, istorija nėra vien tik Logos – t.y. Protas; ji taip pat yra ir Neprotingumas; tiksliau, ji yra vieta, kur žmogaus protas ir neprotingumas atsiskleidžia sąveikaudami; jų sąveika *sudaro* istoriją. Bet ši istorija nėra matoma visuma; ji tiesiog yra visa įvairių žmogaus veiksmų, atskleidžiančių įtampą tarp žmogaus proto ir neprotingumo, suma. Šie veiksmai individualūs ir unikalūs, ir nors jų apmąstymas gali subrandinti bendras tiek Proto, tiek Neprotingumo teorijas, – kitaip sakant, atitinkamai filosofiją ir psichologiją, – nei filosofija, nei psichologija negali tapti bendru žmogaus mokslu, įgalinančiu numatyti konkretų kokio nors žmogaus veiksmo pobūdį dar prieš jį atliekant.

Tad istorija visuomet linkusi paneigti filosofijos, psichologijos ir sociologijos konstruojamus apibendrinimus apie žmogų, arba bent jau ji reikalauja nuolat juos persvarstyti. Mat istorija nuolatos atskleidžia naujų duomenų apie Proto ir Neprotingumo sąveiką žmoguje, kurios negali nuspėti apibendrinantys mokslai. Filosofinius, psichologinius ir sociologinius apibendrinimus istorikai turi naudoti specifiniams istoriniams veiksmams apibūdinti – t.y. konkrečiu sprendimu sujungti subjektą ir predikatą. Bet šis subjekto ir predikato sujungimas konkrečiu istoriniu sprendimu pats yra intuityvus, arba estetinis, procesas. Tokiu procesu istorinio šaltinio sričiai, kuri anksčiau buvo neaiški, netvarkinga ir chaotiška, istorikas suteikia aiškumą, tvarką ir formą. Jis daro tą patį, ką ir menininkas, nors jo teiginys susijęs su *tikrais*, o ne su *galimais* įvykiais;

jis nuolat slopina savo vaizduotę filosofiškai spręsdamas apie savo paties suvokimą, kad tai, kas tikra, būtų atskirta nuo to, kas tiktai regima ir kuo vaizduotė mėgina pakeisti šaltiniuose glūdinčius liudijimus.

Tad kas hegelizme „gyva" ir kas „mirę"? Croces atsakymas į šį klausimą sutvirtino jo priešinimąsi visoms pastangoms istoriniams dokumentams suteikti prasmę nurodant spėjamas bendrybes ar apibendrinimus. Viena vertus, buvo būtina išsaugoti ir plėtoti pagrindines Hegelio įžvalgas: jo idėją, kad filosofinės refleksijos objektas yra visa tikrovė, konkretus pasaulis; jo įsitikinimą, kad dialektinės priešybės yra tinkamas filosofinės refleksijos instrumentas; ir jo mokymą apie tikrovės laipsnius, leidusį tikėti tiek įvairių dvasios formų autonomija, tiek jų būtinu ryšiu ir vienybe. Tačiau, kita vertus, reikėjo atmesti kiekvieną panlogizmo formą; kiekvieną pastangą empirines tikrovės apraiškas paversti dalyku, pajungiamu Protą *in abstracto* valdančioms taisyklėms, taigi pastangas *istorinę tikrovę* nagrinėti dialektiškai. Trumpai tariant, patvirtinant Proto valdžią filosofijai ir užtikrinant jam autoritetą tarsi policininkui prižiūrėti sąvokų vartojimą istoriniuose sprendimuose, buvo būtina paneigti Proto autoritetą nagrinėti istoriją apskritai. Istoriją reikėjo vienu metu apsaugoti nuo nevaržomo ir meninės vaizduotės, ir mokslinio apibendrinimo, ir filosofinės konceptualizacijos naudojimo. Istorinis sprendimas numato aiškias filosofines sąvokas (tokias kaip gėris, blogis, grožis, tiesa, naudingumas ir pan.), jį sudaro sąvokos ir empirinio fakto derinys. Faktai išskiriami meninės intuicijos pagalba, sąvokos konstruojamos filosofine refleksija, o jų derinys yra specifinė istoriografinė veikla, kurios paradigma buvo tokia: *tai* įvyko *tokiu metu ir tokioje vietoje*; tokios veiklos negali sankcionuoti nei *pavienė* meninė intuicija, nei *pavienė* filosofinė refleksija.

Remiantis keletu specifinių istorinių teiginių galima apibendrintai sakyti, kad, pavyzdžiui, *tam tikruose* laikų ir vietų *tipuose* yra linkę įvykti *tam tikri* dalykų *tipai*, šitaip atsiduriama sociologijoje. Bet šių apibendrinimų laikymas dėsniais ar bendrybėmis yra tai, ką Ryle'is neseniai pavadino „kategorijos klaida"; jie yra individualių istorinių įvykių *abstrakcijos, o ne teiginiai apie tai, kas visais*

laikais vyko visose vietose. Tokių apibendrinimų negalima pakeisti filosofiniais teiginiais apie sąvokas, vieninteles bendrybes, arba pavienių istorinių sprendimų apie tai, kas iš tikrųjų įvyko, kompleksais. Istorinis pažinimas sustoja atkūręs praeities žmonių veiksmų, to, ką žmonės *jau* padarė, aprašymą; jis toliau nesamprotauja apie tai, ką jie daro dabar ir ką jie galėtų ar privalėtų daryti ateityje.

Kitokios sprendimų rūšys gali būti naudojamos dabartinių įvykių, politinių, moralinių, ekonominių sprendimų ir pan. prasmei paaiškinti; bet jos negali reikalauti istorijos sankcijos. Tai – pasiūlymai, planai, projektai, siūlomi žmonėms, organizuojantiems savo gyvenimus čia ir dabar, o ne patvirtintas *žinojimas*. Šie pasiūlymai, planai, projektai ir pan. turi savo nuopelnais ir svarba dabarties problemoms laimėti žmonių pritarimą rinkose ir tautų parlamentuose; kai jie pateikiami kaip būtinos istorijos tyrimo išvados, jie maskuojami netikru autoritetu. Tad istorija tarsi uždaroma į karantiną, idant nevadovautų dabarties veiklai ir ateities siekiams. Vienintelis dalykas, kurio moko istorija – tai, jog žmogus ją savyje laiko tuo, ko jis siekia. Tad bandymų iš istorijos ko nors išmokti pavojai yra akivaizdūs, o akivaizdžiausi jie ne kur kitur, kaip netinkamai istoriją naudojusio mąstytojo, kurį Croce laikė didžiausiu italų kultūros pagimdytu genijumi, Giambattistos Vico, darbuose, tapusiuose sunkiausio Croces kritinio veikalo *Giambattistos Vico filosofija* (1911) tema.

§ Croce prieš Vico

Savo *Estetikoje* Croce priskyrė Vico nuopelną, neva jis išlaisvino poeziją iš žemesnių dvasios sferų, kurias jai priskyrė Platonas. Vico, sakė Croce, „pirmą kartą atskleidė tikrąją meno ir poezijos prigimtį“ (277). Šis atskleidimas – atradimas, kad „poezija eina priešais intelektą, bet po jausmų“ (*Ibid.*). Platonas, kaip ir jo šiuolaikiniai kolegos „vitalistai“ ir „iracionalistai“, sumaišė poeziją su jausmu. Žmonės jaučia, sakė Vico, dar prieš tai, kai ima stebėti; jų jausmas vadovauja arba duoda progą jų stebėjimui. Iš to plaukia, sakė Croce, kad „kadangi poezija yra sukurta iš aistros ir jausmo, kuo arčiau

ji priartėja prie *atskirybės*, tuo ji yra tikresnė, o apie filosofiją galima pasakyti visiškai atvirkščiai" (277–278). Čia, padarė išvadą Croce, „mes turime esminį mokslo ir meno skirtumą. *Jų nebegalima supainioti*" (278).

Vico poezijos ir istorijos skirtumo samprata, tęsė Croce, „kiek mažiau aiški", iš tikrųjų tokia neaiški, kad Vico galiausiai „sutapatina poeziją ir istoriją" (279). Šis sutapatinimas Vico davė pagrindą mito prigimtį visų pirma suvokti kaip „spontanišką tiesos, pasirodančios primityviam žmogui, viziją" (*Ibid.*) ir šitaip subrandinti įžvalgą, kad vaizduotė yra *kūrybingoji* sąmonės forma (281). Tačiau dėl jo jis supainiojo „idealią žmonių dvasios istoriją", suprantamą kaip amžinų tiesos ieškojimų periodų seka, su tikra, tikrai individų įvairiais praeities laikais ir įvairiose vietose gyventa istorija. Todėl, nors Vico nuopelnu galima pripažinti tikrai originalias ir teisingas mintis apie meno ir poezijos prigimtį, poezijos ir kalbos tapatumo atradimą, jis vis dėlto tapo niekingos „istorijos filosofijos" auka. Lygiai kaip Marxas klysdamas svajojo apie istorijos mokslą, o Hegelis – apie istorijos *filosofiją*, Vico svajojo ir manė radęs istorijos *poetiką*. Taigi kritikuojant Vico reikėjo estetines jo filosofijos įžvalgas atskirti nuo šių įžvalgų kaip metodologijos taikymo istorijos tyrimams. Būtent to Croce ir ėmėsi savo 1911 metais pasirodžiusioje knygoje apie Vico.

Trečiame *Giambattistos Vico filosofijos* skyriuje, pavadintame „Vidinė naujojo mokslo struktūra", Croce išdėstė kritinius principus, kuriais jis vadovavosi interpretuodamas Vico. Visa Vico sistema, aiškino Croce, iš tikrųjų sudaro tris skirtingas „tyrimų klases: filosofinę, istorinę ir empirinę; visa kartu paėmus ji apima dvasios filosofiją, istoriją (ar pluoštą istorijų) ir visuomenės mokslą" (37–38). Pirmajai tyrimų klasei rūpi fantazijos, mito, religijos, moralinio sprendimo, jėgos ir įstatymo, tikro ir teisingo, aistrų, apvaizdos ir pan. „idėjos" – kitaip tariant, „visi [...] dalykai, lemiantys būtiną žmogaus dvasios ar sielos kryptį ir raidą" (*Ibid.*). Ši pirma dalis, Vico estetikos teorija, pagrįsta ir teisinga. Antrajai klasei priklauso Vico visuotinės žmogaus istorijos nuo Tvano laikų apybraiža, įvairių civilizacijų ištakos, herojiškų Graikijos ir Romos amžių aprašymas, papročių, teisės, kalbos ir politinės santvarkos, taip pat

pirmykštės poezijos, visuomenės klasių kovų, civilizacijų pradžios ir jų grįžimo į antrą barbarybę, kaip Europos viduramžiais, aptarimas. Pagaliau trečia tyrimų klasė susijusi su Vico pastangomis „nustatyti vieningą nacionalinės istorijos kursą (*corso*)", joje gilinamasi į politinių formų kaitą bei su tuo susijusius tiek teorinio, tiek praktinio gyvenimo pakitimus, taip pat pateikiami apibendrinamieji svarstymai apie patriciatą, plebsą, patriarchalinę šeimą, simbolinę teisę, metaforinę kalbą, hieroglifų raštą ir t.t.

Croce įrodinėjo, jog Vico supainiojo šiuos tris tyrimų tipus, savo raštuose juos visus suliejo į vieną, o dėstydamas juos *Naujajame moksle,* padarė daugybę „kategorijos klaidų". *Naujojo mokslo* neaiškumą, teigė jis, sukelia ne pagrindinės įžvalgos sudėtingumas, o vidinė painiava – kitaip sakant, jo [Vico] idėjų neaiškumas, nepakankamas tam tikrų ryšių supratimas; kitaip sakant, savivalės elementas, kurį Vico įsileido į savo mintį, ar sakant paprasčiau, akivaizdžios klaidos" (39). Vico nepavyko teisingai suvokti „filosofijos, istorijos ir empirinių mokslų" „santykių" (40). Jis buvo linkęs poetiškai „išversti" vieną į kitą. Tad „dvasios filosofiją" jis traktavo tai kaip empirinį mokslą, tai kaip istoriją; empirinį mokslą jis kartais traktavo kaip filosofiją, o kartais – kaip istoriją; o prastiems istoriniams teiginiams dažnai jis yra priskyręs arba filosofinių sąvokų universalumą, arba empirinių schemų bendrumą. Sąvokų maišymas su faktais, leistinas poetui, pražūtingas istorikui Vico. Pavyzdžiui, Croce nurodė, jog kai Vico trūkdavo dokumentų, jis buvo linkęs pasitelkti bendrus filosofinius principus, kad (poetiškai) įsivaizduotų, ką dokumentas *pasakytų, jeigu jis jį iš tikrųjų turėtų;* arba, susidūręs su abejotinu faktu, jis jį patvirtindavo ar atmesdavo remdamasis kokiu nors (įsivaizduojamu) empiriniu dėsniu. Ir netgi tuomet, kai jis turėjo ir dokumentus, ir faktus, jis dažnai neleisdavo jiems papasakoti savos istorijos – kaip daro tikras istorikas, – o *interpretuodavo juos pagal savo tikslus* – t.y. taip, kad tiktų jo paties savavališkai padarytiems sociologiniams apibendrinimams.

Croce skelbė, kad jis verčiau pasirinktų banalią kroniką nei tokią savavališką manipuliaciją istoriniu šaltiniu. Jis galėjo Vico atleisti gausias jo darbą marginusias faktines klaidas. Smulkmenų

netikslumą Vico atpirko savo išsamia vizija ir būdo, kuriuo veikia žmogaus dvasia, kurdama specifinį žmogišką pasaulį, supratimu. Bet Croce negalėjo Vico atleisti jo painiavos priežasties, jo poetinio filosofijos sutapatinimo su mokslu ir istorija. Ši „tendencija painioti ar [...] tendencijų painiojimas" lemtingai paveikė Vico pretenzijas, esą jis sukūręs kultūros „mokslą", ir tapo jo „nuopuolio" į „istorijos filosofiją" priežastimi (43). Norint Vico tinkamai perskaityti, reikia jo darbo filosofinį „auksą" rūpestingai atskirti nuo pseudomokslinio ar pseudoistorinio šlako, kuriame jis buvo paslėptas. Tad tolesniuose skyriuose Croce ėmėsi šios atskyrimo (o iš tikrųjų – pavertimo) užduoties taip karštai, kad karštesnis buvo tiktai jo tikėjimas, jog jo paties filosofijoje jam vadovauja filosofinis akmuo, įgalinantis teisingai nustatyti, „kas gyva ir kas mirę" bet kurioje sistemoje. Greitas teisti ir netgi atleisti Vico, atsižvelgdamas į XVIII amžiuje vyravusius *tyrinėjimo* standartus, Croce nenorėjo šio istoricistinio geraširdiškumo rodyti *filosofiniams* Vico užmojams.

Tobulas Croces kritinio metodo pavyzdys (ir svarbiausias išbandymas) – vienuoliktas *Giambattistos Vico filosofijos* skyrius, kuriame nagrinėjamas Vico civilizacijų pasikeitimo dėsnis, vadinamasis *ricorso* dėsnis. Trumpai apibendrinus, šis dėsnis teigia, kad visos pagoniškos tautos turi pereiti tam tikrą socialinių santykių ir jas atitinkančių politinių ir kultūrinių institucijų „ciklą" (*corso*), ir kai „ciklas" būna baigtas, jos, jeigu nebūna sunaikintos, turi vėl įžengti į šį ciklą panašioje, nors reikšmingai pasikeitusioje egzistencijos plotmėje arba savimonės lygmenyje. Jeigu ciklo gale jos sunaikinamos, jas pakeis kita tauta, kuri pergyvens ciklą ta pačia bendra stadijų seka ir iki tos pačios bendros pabaigos.

Croce teigė, kad šis „dėsnis" yra ne kas kita, kaip apibendrinta modelio, kurį Vico manė atradęs Romos istorijoje, forma. Vico dosniai išplėtė šį dėsnį visoms pagoniškoms visuomenėms, o tai jį vertė visus faktus suspausti į modelį, jeigu kam ir tinkamą, tai tik Romos pavyzdžiui. Šis Romos istorijos „išretinimas" į bendrą kultūros dinamikos teoriją atskleidžia, jog Vico nesupranta, kaip kuriami empiriniai dėsniai, tvirtino Croce. Užuot apibendrinęs konkrečius atvejus, šitaip sudarydamas susumuotą visiems komplekso pavyzdžiams bendrų būdingų požymių aprašymą, pagal kurį būtų

galima nurodyti pavyzdžių skirtumus, Vico siekė išplėsti bendras Romos atvejo charakteristikas taip, kad jos apimtų visus savo pagonybe į Romą *panašius* atvejus. Vico dėsnio nepakankamumą rodo didelis išimčių skaičius, kurį turėjo pripažinti ir pats Vico. Jeigu Vico nebūtų suklaidinęs jo lojalumas šališkam Romos istorijos skaitymui, „empirinė *ricorsi* teorija" niekada nebūtų buvusi priversta nusileisti tokiai daugybei jos veikimo išimčių. O išsivadavęs iš būtinybės kitas visuomenes sugrūsti į Romos pavyzdžio pateiktą modelį, Vico galbūt būtų pajėgęs bendrą *ricorsi* teorijoje glūdinčią tiesą pritaikyti keletui *ricorsi* istorijų.

Bendra tiesa, implicitiškai glūdinti teorijoje, buvo filosofinė – būtent, kad

> dvasia, įveikianti savo pažangos stadijas, sėkmingai kylanti nuo juntamo prie įsivaizduojamo ir racionalaus pasaulio, nuo smurto prie teisingumo, turi pagal savo amžiną prigimtį vėl pradėti ratą, nusmukti į smurtą ir jutimus ir taip vėl atnaujinti judėjimą į viršų, iš naujo pradėti savo raidą. [136]

Kaip bendras vadovas specifinėms istorinėms visuomenėms tyrinėti ši tiesa atkreipia dėmesį į „ryšį tarp vaizduotės vyravimo ir intelekto vyravimo spontaniškų ir reflektyvių periodų; pastarieji kyla iš pirmųjų didėjant energijai ir grįžta į juos degeneruodami ir irdami". Bet teorija aprašo tik tai, kas *bendrai* vyksta visose visuomenėse; ji nei nurodo, kas turėtų atsitikti tam tikru laiku ir tam tikrose vietose, nei numato atskiros tendencijos rezultatą. Tokie Croces leidžiami apibendrinimai, nustatantys „vaizduotės vyravimo ir intelekto vyravimo [...] periodų" santykį, sakė Croce, „didžiu mastu yra kiekybiniai ir yra daromi patogumo dėlei" (134), jie neturi dėsnio jėgos. Vico tad buvo nuteistas už klaidą ir saviapgaulę; jis klydo bandydamas empirinį apibendrinimą išplėsti visoms klasėms, *primenančioms* tą, kuriai apibendrinimą buvo galima teisėtai taikyti; ir jis apsigavo vildamasis, kad filosofinę įžvalgą galima naudoti kaip istorinės interpretacijos kanoną, tinkamą visoms visuomenėms visais laikais ir visose vietose.

Croce apsvarstė du galimus prieštaravimus tokiai Vico kritikai. Viena vertus, sakė jis, gali būti ginčijamasi, kad Vico paaiškino dėsnio išimtis, nurodydamas išorines įtakas arba atsitiktines aplin-

kybes, konkrečią tautą privertusias nutraukti savo periodą arba susilieti su (arba tapti dalimi) kitos tautos *corso*. Antra vertus, anot Croces, remiantis jo paties tikrosios „dėsnio" vertės interpretacija, gali būti teigiama, kad kadangi dėsnis iš tikrųjų susijęs su dvasios, o ne su visuomenės ar kultūros „*corso*", joks empirinių duomenų kiekis negali jo paneigti. Croce glaustai atmetė antrąjį prieštaravimą kaip nesvarbų. Svarstomas klausimas, sakė jis,

yra [...] būtent empirinis, o ne filosofinis šio dėsnio aspektas: ir tikras atsakymas, mums atrodo, turėtų būti, kaip mes jau siūlėme, kad Vico negalėjo ir neturėjo svarstyti kitų aplinkybių, taip pat kaip, tarkime, asmuo, studijuojantis įvairias gyvenimo fazes, aprašo pirmas seksualinio geismo apraiškas miglotomis svajonėmis ir panašiais lytinio brendimo reiškiniais ir nesvarsto būdų, kuriais mažiau patyrusieji gali būti įvesti meilėn labiau patyrusių, kadangi imasi nagrinėti ne visuomeninius mėgdžiojimo dėsnius, o fiziologinius organinės raidos dėsnius. [*Ibid.*]

Trumpai tariant, Vico „dėsnis" arba galioja visuotinai – kaip „fiziologiniai organinės raidos dėsniai", arba negalioja; vienos išimties pakanka, kad jis būtų nepatvirtintas.

Tačiau tai buvo įdomus Croces pasirinkimas, nes jis reikalavo Vico „dėsniui" taikyti tinkamumo kriterijus, panašesnius į pozityvistų iškeltus nei į tuos, kurių reikalavo paties Croces *Logikoje* (1909) išplėtota fizikinių mokslinių dėsnių samprata. Čia jis kritikavo pozityvistus, kad jie nepajėgė pamatyti, jog dėsnių funkcija moksle yra „padėti", o ne „steigti" (204). Fizikinių mokslų dėsniai, sakė jis, yra ne kas kita nei fikcijos, arba pseudosąvokos, žmonių ar žmonių grupių sudarytos atsiliepiant į praktinių projektų įvairiais laikais ir įvairiose vietose keliamus poreikius, ir todėl jų autoritetą riboja pačių projektų trukmė. Croce ypač neigė, kad gamtos mokslams kokia nors prasme būdinga galimybė numatyti; tikėjimas jų galia numatyti reiškia prisikėlusį pirmykštį pranašystės ar ateities nusakymo troškimą, nors ateities numatyti neįmanoma. Tokius tikėjimus palaiko nepagrįsta nuomonė, kad visi gamtos procesai yra pastovūs, o tikrovėje vienintelis „pastovus" gamtos reiškinys yra proto pastanga suprasti gamtą (228). Vadinamieji „gamtos dėsniai" nuolat pažeidžiami ir paneigiami. Iš to plaukia, kad toli gražu nepajėgdami pretenduoti į ateities numatymą, gamtos mokslai kur kas labiau priklauso nuo *istorinių* žinių (apie gamtą)

nei humanitariniai mokslai, bent jau turį pastovų žmogaus proto fenomeną, kurį gali apibendrinti.

Bet jeigu tai – tikra fizikinių mokslų dėsnių prigimtis, tokia turėtų būti ir tikroji bet kokių galimų socialinių mokslų dėsnių prigimtis; tad kaip galima, išlaikant omeny nukrypimo nuo Romos modelio mastą, prieštarauti Vico *ricorsi* dėsnio naudojimui apibūdinant visų visuomenių evoliucinį procesą ir vadovaujant jų tyrimui? Šio prieštaravimo priežastis, atrodo, yra vien tik Croces priešiškumas bet kokiam bandymui visuomenę ir kultūrą, kurias jis laikė dvasios produktais, nagrinėti, *tarsi* jos būtų mechaniškai nulemtos fizinių priežasčių pasekmės. Bandydamas apibūdinti dvasios veikimą pagal konkrečias jos apraiškas, pagal jos įgytas socialines formas ir kalbėdamas apie dėsnius, Vico, rodos, nesąmoningai juos materializavo ar natūralizavo ir taip atėmė iš jų dvasios kūrinių statusą. Bent jau šitaip tai suprato Croce. Vico visuomenę ir kultūrą nagrinėjo taip, tarsi jos būtų nekintančio materialinio proceso produktai (šitaip, tarp kitko, paneigdamas netinkamą savo tikros gamtos prigimties supratimą); o Croce iš jo reikalavo kartą jau pasirinkus tokį nagrinėjimo būdą būti nuosekliam ir ištikimai laikyti procesą nekintančiu. Taigi dabar jaučiame Croces analogijos, jog „įvairias gyvenimo fazes" tiriantysis turi apsiriboti „fiziologinių organinės raidos dėsnių" svarstymu, o ne gilintis į „socialinius mėgdžiojimo dėsnius", svorį (*Giambattistos Vico filosofija*, 136).

Bet ši analogija atskleidžia Croces kritikos šališkumą. Mat, teisingai sekant analogija, tai, kas svarstoma Vico atveju, yra ne viename procese veikiančių dėsnių sumaišymas su kitame procese veikiančiais dėsniais, bet dviejų sistemų suliejimas; abi šias sistemas valdo panašūs dėsniai, kai vienas panaikina ar nutraukia kito veikimą. Pavyzdžiui, netgi asmuo, tyrinėjantis įvairias gyvenimo fazes, neturi sutrikti dėl fakto, kad konkretus individas nepasiekia lytinės brandos ir, tarkime, miršta. Žmogaus mirtis prieš lytinę brandą neatmeta „fiziologinių organinės raidos dėsnių"; ji paprasčiausiai reikalauja, bandant paaiškinti, kodėl lytinė branda nebuvo pasiekta, pasitelkti kitus dėsnius, ypač dėsnius, aiškinančius organizmo mirtį, ir taip išsiaiškinti, kodėl neišsipildė numatymas, kad branda *normaliai* ateis.

Civilizacijų atvejis toks pat. To, kaip apibūdiname „kelią", kurio numatome, jog jos laikysis, neiškraipo kokios nors civilizacijos nesėkmės tame kelyje, jeigu nesėkmę galima paaiškinti pasitelkus kitą dėsnį, trukdantį civilizacijoms pasiekti savo numatytą pabaigą. Tad, kad ir kiek būtų visuomenių, nepajėgusių įveikti Romos modelyje, kurį Vico naudojo kaip archetipą, aprašomo *corso*, tai negali nepatvirtinti Vico „dėsnio", nes „*ricorsi* dėsnis" yra visai ne „dėsnis"; jis yra tiesiog teorija ar interpretacija – kitaip sakant, dėsnių kompleksas, kurį pasitelkus numatymo tikslais reikia tiksliai apibrėžti ribines dėsnių galiojimo sąlygas. Iš esmės tai, jog Vico civilizacijos augimo paradigma pasirinko Romos modelį, kurį jis pasitelkė vertindamas visų kitų jam žinomų civilizacijų, išskyrus žydų ir krikščionių, augimą, nėra neteisinga. Tai – visiškai gera sociologinė procedūra, kad ir kaip netobulai ją atliko Vico. O Croce prieštaravo *bet kokioms* sociologinėms procedūroms, mat, jo supratimu, jos buvo pastangos „laisvos" dvasios produktą laikyti priežastingai nulemtu. Tad Vico pastangoms konstruoti visuomenės mokslą jis taikė neįmanomai griežtą adekvatumo standartą – standartą, kurį jis pats savitai atmetė, atremdamas pozityvistų pretenzijas į fizikinius mokslus. Šį Croces „dėsnio" sąvokos vartojimo nenuoseklumą galima paaiškinti tiktai jo troškimu reikalauti, kad Vico sankcionuotų jo paties filosofavimo būdą, kartu neigiant bet kokias modernaus sociologo pretenzijas sekti Vico socialinės analizės maniera.

Geresnis atvejis būtų Croces kritika Vico pastangų sukonstruoti visuotinę istoriją arba pasaulio istorijos filosofiją atžvilgiu. Čia, atrodo, iš tikrųjų buvo supainiotos kategorijos. Viena vertus, kaip teisingai nurodė Croce, Vico norėjo *ricorsi* teoriją naudoti kaip *bet kokio* civilizacijų augimo modelį; antra vertus, jis norėjo padaryti išimtis žydų ir krikščionių pavyzdžiams, priskirdamas jiems atitinkamai išskirtinę atmintį ir išskirtinį gebėjimą atsinaujinti, kurie neleidžia jų istorijoms pasibaigti dar prieš pasaulio pabaigą. Ši skirtis *buvo* nepagrįsta, ir Croce akivaizdžiai buvo teisus, aiškindamas ją konfliktu tarp tikinčio krikščionies, glūdinčio Vico krūtinėje, ir visuomenės mokslininko, triumfavusio jo galvoje. Bet, kaip nurodė daugelis Vico komentatorių, netgi šis nenuoseklumas

nepaneigia nuoseklios jo sociomokslinės darbo dalies pastangos sukonstruoti universalią istorijos filosofiją. Pats Croce tai pripažino, kai, komentuodamas Vico pastangas nusakyti Homero ir Dantes panašumus, jis užtikrino, jog tokios klasifikacijos yra būtinas bet kokios tikros istorijos pagrindas; nes, kaip jis sako, „nesuvokus panašumo, kaip būtų galima nustatyti skirtumus?" (136). Bet čia vėl jis smerkė panašumų ieškojimą kaip tikslą patį savaime; poreikis klasifikuoti, konstruoti tipus, sakė jis, neleido Vico atlikti istoriko užduoties, t.y. „atvaizduoti ir pasakoti" (257).

Esmiškai ironišką Croces laikyseną Marxo, Hegelio ir Vico filosofijų atžvilgiu atskleidžia ne tik primygtinis jo tvirtinimas, esą jis pats sugeba tai, kas jų istorijos sampratose gyva, atskirti nuo to, kas mirę, bet taip pat ir „gyvų" jų teorijų dalių išskirstymas į atskiras, iš tiesų netgi izoliuotas proto gyvenimo dalis. Su Marxu jis elgėsi išimtinai, kadangi net nelaikė jo reikšmingu mąstytoju. Croces nuomone, Marxas buvo reikšmingas vien tik tuo, kad priminė istorikams, jog reikia apsvarstyti ir ekonominį žmogaus gyvenimo faktorių. Croce pripažino nuolatinę Hegelio vietą istorijos filosofijoje dėl jo indėlio į humanitarinių mokslų logiką ir teoriją, bet neigė bet kokius jo laimėjimus istorijos filosofijos srityje. Croce pripažino amžiną Vico indėlį į estetikos teoriją, bet išvis neigė jo, kaip istoriko ar kaip visuomenės teoretiko, talentą. Dėl viso to buvo nutolta nuo visų praeities mąstytojų pastangų pakelti istorinę mintį į mokslo statusą, kad ir kaip žodis „mokslas" būtų suprantamas.

Sykiu, gindamas mintį, kad istorija yra meno forma, Croce atliko judesį, kuriuo istorijai buvo uždrausta prisidėti prie šio vaizduojamojo kūrimo ar kūrybingo vaizdavimo proceso, kurį jis laikė meno apskritai sfera. Poetinės istoriografijos tiesos virto proziškomis būtent tiek, kiek jos buvo pavestos sveikos nuovokos kritikai ir apibūdinimui paprasta kalba.

§ Istorija kaip buržuazinė ideologija

Kas slypi už šio bendro, net jei ir sąlyginio, bet kokios ankstesnės istorijos filosofijos atmetimo ir šio sąlyginio, net jei ir bendro, idea-

lizmo, galiausiai tapusių Croces istorinių tyrimų pagrindu? Dar svarbiau tai, ką visuotinis Croces, kaip visos pirmojo XX amžiaus ketvirčio liberaliosios humanistinės kultūros atstovo, autoriteto pripažinimas sako apie to laiko visos Europos nuotaikas, būgštavimus ir siekius. Mano nuomone, į abu klausimus galima atsakyti tik taip: reikšmingam išsilavinusios 1900–1930 metų Europos visuomenės segmentui, visuomenės, kuriai grasino tiek tie, kas, atrodė, seka Marxu, tiek Nietzsches įpėdiniai, visuomenės, maža tegalėjusios pasisemti drąsos iš Rankes ar Burckhardto, pagrindinių akademinės istorinės minties modelių, Croce, atrodė, siūlė tikrą alternatyvą – istorijos sampratą, sykiu ir progresyvią, ir visuomeniškai atsakingą.

Daugeliu atžvilgių Croce mėgino klasikinį liberalizmą apginti taip, kaip Ranke apgynė klasikinį konservatyvizmą prieš pusę amžiaus – argumentais jį apdrausti nuo bet kokios radikalizmo formos. Jis liko liberalas, būdamas įsitikinęs, jog visuomenė ir kultūra negali išlaikyti nė vienos iš savo specifinių įsikūnijimų formos ir turinio, bet turi keistis. Bet būdamas įsitikinęs, kad visi pasikeitimai turi būti laipsniški, neplanuoti, spontaniškai kylantys iš individualaus žmogaus pastangų tarpininkauti tarp paveldėtos tradicijos, dabarties būtinybių ir ateities siekių, jis kalbėjo daugelio savo kartos susirūpinusių liberalų vardu. Istoriją pateikdamas kaip amžiną žmogaus grįžimą prie užduoties sukonstruoti areną savo individualumui atskleisti, Croce nušluostė buržuazijos sūnų, kuriems individualizmas buvo amžina vertybė, ašaras, istorinį pažinimą pateikdamas kaip žmogaus individualumo pažinimą, jis tą individualumą apsaugojo nuo pernelyg ankstyvos asimiliacijos tiek su bendromis mokslo tiesomis, tiek su visuotinėmis filosofijos tiesomis.

Bet jis padarė daugiau. Jis jautė tos *senescens saeculum* nuotaikos, užvaldžiusios paskutinio XIX amžiaus dešimtmečio kartą, galią. Visa jo sistema buvo sublimuotas jo kartos įsisąmoninimas, kad baigiasi amžius – Europos humanizmo, aristokratinių ir buržuazinių vertybių derinio, suteikusio valdančioms XIX amžiaus Europos grupėms jų savitą gyvenimo stilių, amžius.

Europos intelektualai įžengė į XX amžių įsitikinę, kad jeigu visos vientisos aiškinimo sistemos turi trūkumų, neviltis neturi daugiau

teisių į žmones nei optimizmas; kad, kovai tarp nevilties ir optimizmo besibaigiant lygiosiomis, optimizmas yra tiek pat pagrįstas, kaip ir neviltis – ir kur kas malonesnis. Bet Croces pasirinktas optimizmas slėpė kur kas daugiau. Jis laimėjo teisę į jį tikroje kovoje su pačia mirtimi; jis tikrąja to žodžio prasme ankstyvojoje jaunystėje atsikovojo sau kelią atgal iš kapo; ir jis jautė, jog jo pergalingas pakilimas iš kapo jam suteikė galimybę neklystant pamatyti, kas „dar gyva" visame, kas iš pažiūros atrodo mirštą. Tikriausiai dėl to jo istorijose vyrauja gyvenimo atžalų, iš naujo pasirodančių sudužusių vilčių ir suardytų siekių kovos lauke, paieškos. Jo paties gyvenimas jį išmokė, kad pats laikas, gyvenamas kaip istorija, yra „savas mistiškasis Dionisas, savas kenčiantis Kristus, nuodėmių atpirkėjas" (*Istorija kaip laisvės istorija*, 28).

Tik du sukrečiantys vaizdiniai pasirodo retuose Croces viešuose apmąstymuose apie savo paties sudėtingą ir painų asmeninį gyvenimą. Vienas iš jų – Vezuvijaus, kuris žiemos metu ramiai snaudžia po sniego kepure, bet kartu tyliai kaupia jėgas išsiveržti tada, kai Neapolis ir neapoliečiai mažiausiai tam pasiruošę. Anot Nicolini, Croce šiuo vaizdiniu apibūdindavo save. Kitas vaizdinys – ramus vienuolynas, kurio aukštos sienos užstoja viešojo pasaulio triukšmą ir švelniai aidu atkartoja fontano vandens čiurlenimą; tai – vieta, persmelkta citrinmedžių kvapo. Šis vaizdinys – prieglobsčio, į kurį Croce norėdavo pasitraukti, išsekintas asketiškos darbo ir mąstymo dienotvarkės.

Šie du vaizdiniai, žinoma, papildo vienas kitą. Viena vertus, jie sukelia tamsos, chaoso ir smurto, antra vertus – šviesos, tvarkos ir ramybės viziją. Susilaikysiu nuo pagundos juos froidiškai interpretuoti kaip falą ir įsčias – ne todėl, kad Croce smerkė bet kokį psichoanalitinės istoriografijos mėginimą, vadindamas ją „kamerdinerių istorija", o jos šalininkus išjuokė kaip pseudomokslininkus, siekiančius pigios interpretacijos, apsieinančios be darbo, reikalingo tikram istorijos supratimui; bet dėl to, kad, kaip ir dera turint tokią nepalankią nuomonę, Croce atsisakė pakankamai atskleisti savo asmeninį gyvenimą ir leisti pažvelgti į detalius duomenis, kurie vieninteliai psichoanalitinę interpretaciją darytų įtikinamą. Šiaip ar taip, nereikia asmeninių liudijimų, kad nuspėtume

bendrus Croces psichikos bruožus ir patirtis, suteikusias jai savitumą. Vieši Croces pasisakymai, sudarantys daugiau nei aštuoniasdešimt tomų, pateikia pakankamai šių dviejų vaizdinių reikšmės visai jo pasaulėžiūrai raktų. Jie vaizduoja dvi pagrindines Croces filosofijos kategorijas; jie aiškiai parodo psichologines problemas, kurias išsprendė jo filosofija.

Už šių vaizdinių glūdi Croces mirties ir grįžimo iš mirties patirtis; virš jų pakyla bandymas suvienyti gyvenimą ir mirtį, kai individualus gyvybingumas susilieja su universalia mirties patirtimi, taip išsprendžiant amžiną filosofijos problemą. Croce turėjo puikių priežasčių siekti tokio suliejimo. Šiaip ar taip, Croce pergyveno eilę palaidojimų ir grįžimų iš mirties: pirma, kaip bendravardžio vaiko, mirusio prieš jam gimstant, įpėdinis; antra, kaip žmogus, pakilęs iš kapo žemės drebėjimo griuvėsiuose; vėliau kaip melancholijos belaisvis, kurį Romoje išlaisvino jaunas filosofas Labriola; ir pagaliau kaip Neapolio archyvų „urvų" kalinys, išsivadavęs filosofijos šviesai. Visa tai pateikė pakankamai priežasčių subrendusiam vyrui, *Praktikos filosofijos* (1908) autoriui, rašyti: „Iš tiesų nėra jokio reikalo Gyvenimo panegirikai priešpriešinti Mirties panegiriką, kadangi Gyvenimo panegirika sykiu yra ir Mirties panegirika; nes kaip galėtume gyventi kiekvieną akimirką nemirdami?" Tame pačiame darbe „kosminį progresą" Croce apibrėžė būtent kaip „nesibaigiantį gyvenimo triumfą prieš mirtį", o gyvenimą – kaip gryną „veiklą", „virš pasyvumo besiskleidžiančią veiklą. [...] Kiekvienoje naujoje situacijoje individas pradeda gyventi iš naujo." Aukščiausia tikrovė, „Dievas", kurio žmonės ieško nuo žmogiškų laikų pradžios, yra ne išorinė jėga, o tiesiog ši žmogaus galia atgimti, „veikla, kuri sykiu yra ir Gyvenimas, ir Mirtis" (252).

Žmogaus gebėjimas „grįžti", jo galia atgimti, Croces požiūriu, yra ir žmogaus šlovės šaltinis, ir jo išimtinai žmogiškos kančios priežastis. Jo, kaip ir Hegelio, Marxo ar Nietzsches, nuomone, žmogaus „uždarymas" gyvenimo ir mirties cikle taip pat buvo ir žmogaus „privilegija", jo aristokratiškumo pagrindas. Gyvenimo ir mirties – ir atvirkštinis – sutapatinimas Crocei leido vienodai užsipulti ir gyvenimo priešus, ir mirties neigėjus – kitaip sakant, tiek *grynus* pesimistus, tiek grynus optimistus. Tad *Praktikos filosofijoje* jis rašė:

> Ši tikrovės samprata, pripažįstanti nesuardomą gėrio ir blogio ryšį, pati yra anapus gėrio ir blogio, todėl pakyla virš matomų optimistinio ir pesimistinio požiūrių skirtumų – optimistinio, nematančio gyvenimo blogio ir laikančio jį iliuzija ar labai smulkiu atsitiktiniu elementu arba besitikinčio, jog ateities gyvenime (žemėje arba danguje) blogis bus užgniaužtas, ir pesimistinio, nematančio daugiau nieko, tik blogį, ir pasaulį paverčiančio nesibaigiančiu ir amžinu skausmo spazmu, draskančiu save iš vidaus ir nieko nesukuriančiu. [251]

Ši paradoksalios gyvenimo ir mirties vienybės samprata buvo Croces priešnuodis prieš istorinio mąstymo utopinį radikalizmą ir reakcionierišką neviltį. Ši samprata yra psichologinės kilmės, atsiradusi iš jo asmeninės gyvenimo ir mirties patirties. Ta patirtis buvo lemtinga jo intelektualinei raidai; ji taip pat padarė jį puikų gynėją civilizacijos, nuo XIX amžiaus pabaigos vis iš naujo žengiančios į mirtį ir „amžinai sugrįžtančios", ne marksistinio proletaro ar Nietzsches antžmogio, o to paties aristokratiško idealizmo ir viduriniosios klasės praktiškumo derinio pavidalu. Tokie, tiesą sakant, buvo socialiniai pagrindinių Croces filosofijos kategorijų atitikmenys: gyvenimo principas – ne kas kita, kaip aristokratiško heroizmo sublimacija; mirties principas – ne kas daugiau nei buržuazinis praktinės būtinybės pripažinimas. Jų abiejų sąveika suformulavo Croces kultūros sampratą; o šios sąveikos istorija – jo istorijos idėją.

§ *Išvados*

Analizuodamas pagrindines XIX amžiaus istorinės sąmonės formas, naudojau bendrą istorinio veikalo teoriją. Teigiau, kad konkretaus istoriografo stilių galima apibūdinti pagal kalbinį protokolą, jo naudojamą istoriniam laukui įsivaizduoti, kad paskui, pasitelkęs įvairias „aiškinimo" strategijas, iš istoriniame dokumente glūdinčios įvykių „kronikos" jis sulipdytų „pasakojimą". Kalbinius protokolus, teigiau aš, galima apibūdinti pagal keturias pagrindines poetinio diskurso formas. Pasitelkęs metaforos, metonimijos, sinekdochos ir ironijos tropus kaip pagrindinius kalbinio įsivaizdavimo tipus, aptariau sąmonės formas, implicitiškai ar eksplicitiškai pagrindžiančias istorikų atsidavimą skirtingoms aiškinimo strate-

gijoms argumentacijos, siužeto suteikimo ir ideologinės potekstės lygmenyse. Remdamasis Stepheno C. Pepperio „pasaulio hipotezių" teorija, tyrinėtų istorinių mąstytojų darbuose nustačiau keturias skirtingas tiesos teorijas (ar jų kombinacijas): formizmą, mechanicizmą, organicizmą ir kontekstualizmą. Sekdamas Northropo Frye'aus fikcijų teorija, nustačiau keturias skirtingas archetipines siužeto struktūras, įgalinančias istorikus savo pasakojimuose istorinį procesą vaizduoti kaip tam tikros rūšies istoriją: herojinį romaną, tragediją, komediją ir satyrą. O pasitelkęs Karlo Mannheimo išplėtotą ideologijos teoriją, įžvelgiau keturias skirtingas ideologinės potekstės strategijas, įgalinančias istorikus skaitytojams parodyti savo praeities studijų svarbą dabarčiai suprasti; tos strategijos – anarchizmas, radikalizmas, konservatyvizmas ir liberalizmas.

Aš teigiau, jog kiekvienas istorikas bus linkęs argumentacijos, siužeto suteikimo ir ideologinės potekstės lygmenyse pasirinkti vieną ar kitą iš skirtingų aiškinimo būdų priklausomai nuo tropo, formuojančio jo kalbinio protokolo, naudojamo įsivaizduojant tyrimams išskirtą istorinio nutikimo lauką, reikalavimų. Trumpai tariant, maniau, kad egzistuoja atrankinė giminystė tarp istorinio lauko įsivaizdavimo akto ir konkrečiame darbe istoriko naudojamų aiškinimo strategijų.

Šis tropologinių įsivaizdavimo strategijų ir įvairių istorikų darbuose naudojamų aiškinimo būdų tarpusavio ryšys man suteikė metodą konkrečių istorikų stiliui apibūdinti. Jis taip pat man leido įvairius debatus apie tai, kaip turėtų būti rašoma istorija, kilusius per visą XIX amžių, laikyti iš esmės susijusiais su stilistinių variacijų viename diskurso universume klausimu. Be to, jis leido man atsisakyti įprastų, atskiras tame amžiuje atsiradusias istorijos rašymo „mokyklas" žyminčių kategorijų, dažniausiai perimtų iš bendresnių kultūrinių judėjimų (tokių kaip romantizmas, idealizmas ir pozityvizmas) ir specifinių ideologinių judėjimų (tokių kaip liberalizmas, radikalizmas ir konservatyvizmas). Įrodinėjau, kad kurio nors istoriko darbą paprasčiausiai pavadinant „romantiniu" ar „idealistiniu", „liberaliu" ar „konservatyviu", iš tiesų minties proceso, vertusio istoriką savo istoriją kurti tam tikru būdu, dinamika kur kas daugiau užtemdoma, nei atskleidžiama. Mano analitinis

metodas man leidžia įvairiuose šio darbo lygmenyse – epistemologiniame, estetiniame, etiniame ir kalbiniame – tiksliai nusakyti, kas būtent sudaro konkretaus istoriko „liberalizmą", „romantizmą" ar „idealizmą" ir kokiu laipsniu tai iš tikrųjų lėmė jo parašytų darbų struktūrą.

Be to, aš tvirtinau, kad mano požiūris į XIX amžiaus istorinę sąmonę man leidžia ignoruoti skirtumą (vargu ar jis yra kas nors daugiau nei nekritiškai priimamas šablonas) tarp istorijos ir istorijos filosofijos. Tikiu, jog prasiskverbiau į metaistorinį lygmenį, kuriame ir tikroji istorija, ir spekuliatyvioji istorijos filosofija kyla iš pastangų surasti istorijos apskritai prasmę. Aš parodžiau, kad tikroji istorija ir spekuliatyvioji istorijos filosofija skiriasi tik akcentu, o ne atitinkamu turiniu. Tikrojoje istorijoje struktūrinis elementas nukeliamas į pasakojimo vidų, o „rastų" duomenų elementui leidžiama užimti viršutines pozicijas pačioje pasakojimo linijoje. Spekuliatyviojoje istorijos filosofijoje yra atvirkščiai. Čia konceptualus struktūrinis elementas iškeliamas į paviršių ir sistemingai ginamas, o duomenys visų pirma naudojami iliustruojant ar pateikiant pavyzdžius. Todėl darau išvadą, jog kiekviena istorijos filosofija turi tikros istorijos elementų, taip pat kaip ir kiekviena tikra istorija turi visiškai išsiskleidusios istorijos filosofijos elementų.

Supratus šiuos santykius, mano požiūriu, tampa įmanoma pamatyti istoriko ir istorijos filosofo skirtumus remiantis antrojo sąmoningumo lygmeniu, kuriame pastarasis siekia suprasti istorinį procesą. Istorijos filosofas ne tik bando suprasti, kas atsitiko istorijoje, bet taip pat ir tiksliai nusakyti kriterijus, pagal kuriuos jis žino, kada jam pavyko sugriebti jos prasmę ar svarbą. Taigi tinkamai suprantama istorijos filosofija yra ne tik istorinio dokumento, bet ir veiklos, leidžiančios konkrečiam istorinio lauko užkodavimui pretenduoti į pažinimo statusą, komentavimas. Mano požiūriu, neatsitiktinai puikiausi XIX amžiaus istorijos filosofai, išskyrus galbūt Marxą, buvo kalbos filosofai giliausia prasme. Taip pat neatsitiktinai ir Hegelis, ir Nietzsche, ir Croce buvo dialektikai. Mat, mano požiūriu, dialektika yra ne kas kita, kaip formalizuota įžvalga, kad visos diskurso formos, formaliai neatsidavusios vienos

kalbinės vartosenos ribojamam pasaulio vaizdo artikuliavimui (tokie yra gamtos mokslai, XVII amžiuje atsidavę metoniminei vartosenai), yra tropologinės prigimties.

Aš sakiau, kad nemokslinę ar pradžiamokslinę istorinių tyrimų prigimtį rodo istorikų nesugebėjimas susitarti dėl specifinės diskurso formos, kaip kad susitarė gamtos mokslininkai XVII amžiuje. Istorija, kaip humanitariniai mokslai apskritai, per visą XIX amžių liko pasmerkta natūraliosios kalbos įnoriams – taip pat ir jos kūrybiniam pajėgumui; taip tebėra ir šiandien. Dėl to istorija liko kankintis, kurdama abipusiškai prieštaringas, nors vienodai pagrįstas, to paties įvykių komplekso ar to paties istorinio proceso segmento interpretacijas. Ši studija parodo, jog tam tikroje diskurso tradicijoje, kurioje bendras problemų kompleksas ir bendras turinio korpusas laikomi pagrindinėmis spręstinomis konkretaus periodo problemomis, gali būti pasitelktos bent keturios galimos interpretacinės strategijos, derančios su kalbinių protokolų tipais, patvirtintais dominuojančių paprastos kalbos tropų. Aš įrodinėjau, kad XIX amžiuje sukurtos istoriografijos tipai metaistoriniame lygmenyje atitinka tame pačiame amžiuje sukurtos istorijos filosofijos tipus.

XIX amžiaus istoriografijos meistrai istoriją *rašė* metaforos, metonimijos, sinekdochos ir ironijos būdu, o istorijos filosofai *apie istorijos rašymą* rašė iš tų pačių būdų komplekso nustatytų pozicijų. Istorijos filosofai stengėsi istorinei refleksijai primesti specifinės tropologinės vartosenos patvirtintą kalbinį protokolą – būtent dėl to atrodė, kad jie sumokslina ar estetizuoja istoriografiją. Ir Hegelis, ir Marxas, ir Nietzsche, ir Croce įžeidinėjo tradicinius istorikus, stengdamiesi įvesti techninę kalbą, skirtą kalbėti arba apie istoriją, arba apie istorikų kalbėjimą apie istoriją.

XIX amžiaus istorijos meistrai nujautė, kad, neišaiškinus jų pasakojimų kompoziciją grindžiančių epistemologinių ir estetinių sąvokų, istorija negali tapti nei griežtu mokslu, nei grynu menu. Daugelis jų pripažino, kad, norint istoriją apibūdinti kaip mokslą, jai reikia sukurti techninę kalbą jos atradimams perduoti. Be tokios techninės kalbos bendros sintezės, panašios į fizikinių mokslų sintezes, neįmanomos. Vis dėlto nė vienam kalbiniam protokolui

tarp istorikų (ir visuomenės mokslininkų apskritai) nė dienai nepavyko įsitvirtinti taip, kaip nuo Newtono laikų fizikiniuose moksluose įsitvirtino matematika ar logika. Kadangi istorija priešinosi visoms pastangoms formalizuoti diskursą, istorikai per visą XIX amžių liko atviri paprastos kalbos vartosenoje glūdinčių interpretacinių strategijų pliuralizmui.

Nežinau, ar keturios mano nustatytos interpretacinės strategijos išsemia visas kalboje glūdinčias istorinių reiškinių vaizdavimo galimybes. Bet tvirtinu, kad mano interpretacinių strategijų tipologija leidžia man paaiškinti prestižą, kuriuo istorikai ir istorijos filosofai džiaugėsi skirtingais XIX amžiaus minties laikotarpiais ir tarp skirtingų tam tikro šios minties periodo auditorijų. Teigiu, kad konkretaus istoriko ir jo potencialios auditorijos ryšys užsimezga ikiteoriniame ir specifiškai kalbiniame sąmonės lygmenyje. Tai reiškia, kad kurio nors istoriko ar istorijos filosofo prestižas tam tikroje auditorijoje aiškintinas ikikritiškai įgytais kalbiniais pagrindais, grindžiančiais istorinio lauko įsivaizdavimą.

Mano požiūriu, nė viena konkreti istorijos teorija neįtikina ar nepatraukia tam tikros auditorijos vien tik adekvačiai paaiškindama pasakojime pateiktus „duomenis", nes istorijoje, kaip ir socialiniuose moksluose apskritai, nėra kaip iš anksto nustatyti, ką laikyti „duomenimis", o ką – „teorija", „paaiškinančia", ką duomenys „reiškia". Savo ruožtu nėra sutarta, kas bus laikoma specifiniais „istoriniais" duomenimis. Šiai problemai išspręsti reikia metateorijos, ant metaistorinių pamatų įtvirtinančios grynai „gamtinių" reiškinių ir specifinių „istorinių" reiškinių skirtumus.

Žinoma, dažnai sakoma, kad istorinius duomenis sudaro visi žmogaus darbo produktai, paminklai ir dokumentai ir kad istorinės minties užduotis – suklasifikuoti šių reiškinių formas bei paaiškinti jų atsiradimą istoriniame laike, nustatant už jų sukūrimo slypinčius motyvus ar intencijas. Bet ne tik sunku tam tikrais lemiamais atvejais gamtinį reiškinį atskirti nuo istorinio (pavyzdžiui, karų metu); taip pat sunku, nustatant motyvus, tam tikro istorinio veikėjo bendrą gyvulišką impulsą atskirti nuo galimų specifinių žmogiškų šio impulso formų. Daug kas priklauso nuo to, kaip giliai norima ieškoti motyvo ar intencijos. Galima bandyti prasi-

įskverbti į sąmonės vidų, kur motyvai ir intencijos susilieja su iš pradžių psichologiniais, tada su biologiniais, galiausiai su fizikiniais ir cheminiais procesais žmogiškos būtybės gelmėse. Bet tai mąstymą atvertų nesibaigiančio regreso grėsmei. Tradicinio istoriko sprendimas rimtai traktuoti istorinio veikėjo pareiškimus apie savo sąmoningas intencijas yra ne mažiau ir ne daugiau teisėtas nei materialistinio deterministo sprendimas sąmoningą intenciją redukuoti į elementaresnės psichofizinės priežasties pasekmę ar idealisto sprendimas ją interpretuoti kaip bendresnės „amžiaus dvasios" veikimą. Šie sprendimai kyla iš fundamentalesnių formos, kurią, manoma, turėtų įgyti istorinės teorijos, sampratų. Tad istorikai ne tik neišvengiamai nesutaria dėl to, „kas yra duomenys", bet taip pat ir dėl teorijų, šiuos duomenis pateikiančių kaip „problemas" ir vėliau „išsprendžiančių" jas susiliejant ir sudarant „aiškinimus", formos.

Istorijoje, įrodinėjau aš, istorinis laukas kaip galima analizės sfera steigiamas kalbiniu aktu, iš prigimties tropologiniu. Vyraujantis tropas, kuriuo atliekamas šis steigimo aktas, nustato ir tai, kokiems objektams leidžiama pasirodyti šiame lauke kaip duomenims, ir galimus numanomai tarp jų egzistuojančius santykius. Teorijos, vėliau plėtojamos tame lauke atsirandantiems pokyčiams aiškinti, į paaiškinimo „kas įvyko" autoritetą gali pretenduoti tik tada, jei jos dera su kalbine forma, kuria istorinis laukas įsivaizduojamas kaip galimas protinio suvokimo objektas. Tad bet kuri tam tikru būdu sukonstruota teorija pasmerkta nesėkmei kitokiam įsivaizdavimo būdui ištikimoje auditorijoje. Istorikas, toks kaip Marxas, pasitelkdamas mechanicistinę aiškinimo teoriją, neturi jokio autoriteto auditorijoje, ikikritiškai atsidavusioje ironišku, sinekdochiniu ar metaforiniu būdu įsivaizduojamam istoriniam laukui. Panašiai istorikas, toks kaip Burckhardtas, ikikritiškai atsidavęs ironiškam istorinio lauko įsivaizdavimui, nėra auditorijos, ikikritiškai atsidavusios metoniminiam istorinio lauko įsivaizdavimui, autoritetas. Šie ikikritiniai atsidavimai skirtingoms diskurso formoms ir jas steigiančioms tropologinėms strategijoms paaiškina skirtingų istorijos interpretacijų, mano aptartų šioje XIX amžiaus istorinės sąmonės studijoje, atsiradimą.

Būtų buvę patrauklu pamėginti ieškoti šių keturių pagrindinių istorinės sąmonės formų ir atitinkamų asmenybės tipų koreliacijos, bet aš nusprendžiau to nedaryti dėl dviejų priežasčių. Pirmoji – tai, kad šiuolaikinė psichologija yra tokioje pačioje sąvokų anarchijos situacijoje, kokioje istorija buvo XIX amžiuje. Mano nuomone, atrodo įtikėtina, kad šiuolaikinės psichologinės minties analizė atskleistų tą patį interpretacinių strategijų kompleksą (kiekviena iš strategijų yra baigtinė savo srities pažinimo forma), kurį aš atradau analizuodamas istorinę mintį. Kitaip sakant, kadangi psichologija nepasiekė fizikiniams mokslams būdingos sistematizacijos ir lieka pasidalijusi į besivaržančias interpretacijos „mokyklas", man turbūt tektų dar kartą pakartoti mano istorinės minties studijoje padarytas išvadas.

Bet dar svarbiau tai, jog aš neigiu, kad konkretaus autoriaus mintį galima daug geriau suprasti atskleidus jo asmenybės tipą, spėjamai grindžiantį jo darbą ir suteikiantį jam formą. Man neatrodo, kad *anapus* Marxo „Revoliucijos teorijų" atskleidus „radikalią asmenybę" kaip nors reikšmingai paaiškėja *specifinės formos*, kurią įgijo jo raštai, problema ar tai, dėl ko šie raštai buvo ypač *patrauklūs* tiek „revoliucinio", tiek apskritai „liberalaus" mąstymo tipo auditorijose. Galėčiau nurodyti tokias vadinamojo psichologinio biografinio intelektualinės istorijos metodo problemas: nagrinėjant akivaizdžiai genialų mąstytoją ar rašytoją, atrodo klaidinga taikyti tokią teoriją kaip psichoanalizė, kuri buvo sumanyta neurozėms ir psichozėms tirti. Šiaip ar taip, neurotikas pagal apibrėžimą yra tas, kas nesugeba sėkmingai sublimuoti obsesijų, sudarančių jo kompleksą ir lemiančių jo asmenybės struktūrą. Tačiau tokių genijų kaip Hegelis, Marxas, Tocqueville'is, Michelet ar net Nietzsche atveju jų darbai įrodo jų sublimacinius sugebėjimus. Tokių genijų biografijų studijos gali paaiškinti jų domėjimąsi tam tikromis problemomis, bet vargu ar jos padėtų suprasti specifines jų darbų formas, specifinius juose egzistuojančius teorijos ir duomenų santykius ir tiems darbams būdingą patrauklumą auditorijų, kurių psichologiniai polinkiai skyrėsi nuo autorių polinkių, požiūriu.

Todėl šią studiją apribojau akivaizdaus istorinių pasakojimų lygmens, kuriame išskleidžiamos teorinės sąvokos, vartojamos

duomenims paaiškinti, ir slapto lygmens, suprantamo kaip kalbinis pagrindas, kuriame šios sąvokos buvo ikikritiškai įsteigtos, santykių analize. To man pakako, kad galėčiau, manau, vertybiškai neutraliai ir grynai formaliai apibūdinti skirtingas interpretavimo strategijas, išplėtotas XIX amžiaus istorikų ir istorijos filosofų. Be to, tai leidžia man paaiškinti, kodėl, nors XIX amžiaus mąstytojai kruopščiai ir išsamiai, kiek jiems leido jų kompetencija, tyrinėjo istorinių šaltinių „duomenis", jie priėjo prie tokių skirtingų ir iš pažiūros viena kitą neigiančių išvadų apie šių „duomenų" prasmę ir reikšmę savo pačių laikams. Istorinį lauką steigdami alternatyviais būdais, jie implicitiškai atsidavė skirtingoms aiškinimo, siužeto suteikimo ir ideologinės potekstės strategijoms, skirtoms tikrai jų „prasmei" įžvelgti. Tad „istorizmo krizė", apėmusi istorinį mąstymą paskutiniais XIX amžiaus dešimtmečiais, buvo ne kas daugiau nei suvokimas, kad neįmanoma pakankamais teoriniais pagrindais pasirinkti tarp skirtingų istorijos būdų, kuriuos sankcionavo šios alternatyvios interpretacijos strategijos.

Šitaip įsivaizduojant galima sakyti, kad XIX amžiaus istorinės minties istorija aprašo užbaigtą ratą nuo maišto prieš ironišką vėlyvosios Apšvietos istorinę viziją iki grįžimo prie XX amžiaus išvakarėse iškilusios panašiai ironiškos vizijos. Klasikinis Europos istorinės minties amžius nuo Hegelio iki Croces yra pastanga istoriją padaryti „realistinio" mokslo apie žmogų, visuomenę ir kultūrą pagrindu. Šis realizmas turėjo remtis sąmone, išvaduota tiek nuo paveldėtos vėlyvosios Apšvietos skepticizmo ir pesimizmo, tiek nuo sąmoningai neatsakingo ankstyvųjų romantikų judėjimo tikėjimo. Bet didžiausių istorikų ir istorijos filosofų darbais XIX amžiaus Europai pasisekė tik sukurti daugybę besivaržančių „realizmų", kurių kiekvienas buvo apginkluotas teoriniu aparatu ir sutvirtintas erudicija, neleidusiais paneigti jų pretenzijų į bent jau laikiną pripažinimą.

Įvairių mano tyrinėtų mąstytojų prestižas kilo ir krito keičiantis juos skaičiusios auditorijos nuotaikoms. Savo ruožtu šios nuotaikos sankcionavo istorinio lauko įsivaizdavimą įvairiais diskurso tipais. Todėl negalima sakyti, kad Michelet istorijos samprata buvo paneigta ar nuversta „moksliškesnės", „empiriškesnės" ar

„realistiškesnės" Rankes sampratos, ar kad Rankes darbas savo ruožtu buvo suniekintas net dar labiau „moksliškesnio" ar „realistiškesnio" Tocqueville'io; ar kad juos visus tris šešėlin nustūmė įgimtas Burckhardto „realizmas". Taip pat negalima bent kiek teoriškai pagrįstai teigti, kad Marxas savo istorijos metodu buvo „moksliškesnis" už Hegelį ar kad Nietzsches samprotavimai apie istorinę sąmonę buvo „išsamesni" nei kurio nors iš pirmų dviejų. Visą XIX amžių istorijoje, taip pat ir mene bei visuomenės moksluose, buvo ginčijamasi būtent dėl formos, kurią turėtų įgyti tikrai „realistiškas istorinės tikrovės vaizdavimas". Taip pat negalima pagaliau bent kiek pasitikint savo sprendimu sakyti, kad istorinės minties evoliucijoje nuo Hegelio iki Croces laikų vyko tikras progresas, nes kiekvienas iš mano tyrinėtų istorijos meistrų ir istorijos filosofų atskleidė savo istorinio pasakojimo talentą ar vizijos nuoseklumą, kurie jo darbą pavertė uždara minties sistema, nepalyginama su visomis kitomis, pasirodžiusiomis rungtyniauti su ja.

Galėčiau, būdamas atsidavęs kokiai nors specifinei mokslo sampratai, tvirtinti, kad Tocqueville'is „moksliškesnis" istorikas nei Michelet ar Ranke, arba kad Marxas „realistiškesnis" visuomenės teoretikas nei Hegelis ar Croce. Bet norėdamas taip nuspręsti turėčiau ignoruoti tai, jog vien tik istoriniais pagrindais neturiu jokios priežasties vieną istorijos „mokslo" sampratą mėgti labiau nei kitą. Toks sprendimas paprasčiausiai atspindėtų logiškai ankstesnį palankumą arba kalbinei formai, kuria Tocqueville'is ir Marxas įsivaizdavo istorinį lauką, arba jų specifinio istorinio proceso įsivaizdavimo ideologinei potekstei. Humanitariniuose moksluose tai vis dar susiję ne tik su palankumo vienam ar kitam analizės užduočių suvokimo būdui išreiškimu, bet taip pat ir su pasirinkimu tarp besivaržančių tinkamo humanitarinio mokslo sampratų.

Visgi XIX amžiaus istorinio jautrumo evoliucijos apmąstymas man leidžia nūdienę istoriografiją teigti esant specifinėje bendrosios istorinės sąmonės istorijos fazėje. Daugeliu geriausių XX amžiaus istorinių apmąstymų siekiama, kaip ir jų atitikmenimis XIX amžiaus pirmojoje pusėje, nugalėti ironijos būseną, į kurią istorinė sąmonė buvo įstumta XIX amžiaus pabaigoje. Mano požiūriu, šis

susirūpinimas paaiškina šiuolaikinės spekuliatyviosios istorijos filosofijos populiarumą, taip pat ir atgijusį susidomėjimą didžiųjų ikiironiškojo periodo istorijos teoretikų – Hegelio, Marxo ir Nietzsches – darbais. Nors šiuolaikinė akademinė istoriografija lieka sukaustyta ironiškos perspektyvos, sukėlusios XIX amžiaus pabaigos istorizmo krizę, ir toliau skundžiasi tiek neprofesionalų, tiek profesionalų domėjimusi spekuliatyviąja istorijos filosofija, istorinis mąstymas toliau tebekuria „istoriologijos" sistemas, metančias iššūkį ironiškai perspektyvai.

Šiuolaikinė istorinė mintis ironišką perspektyvą puola iš dviejų pusių. Ji siekia nugalėti jos įgimtą skepticizmą, besimaskuojantį mokslininko atsargumu ir empirizmu, ir jos moralinį agnosticizmą, besimaskuojantį objektyvumu ir transideologiniu neutralumu. Tokių skirtingų rašytojų ir mąstytojų kaip Malraux, Yeatsas, Joyce'as, Spengleris, Toynbee, Wellsas, Jaspersas, Heideggeris, Sartre'as, Benjaminas, Foucault, Lukácsas ir daugybės kitų darbuose šiuolaikinė istorinė mintis šalia profesionaliosios istoriografijos ironijos ir kaip galimas jos alternatyvas iškelia istorinio proceso sampratas, suformuluotas metaforos, metonimijos ir sinekdochos būdais, kiekvieną su savomis aiškinimo strategijomis ir kiekvieną su sava unikalia ideologine potekste. Renkantis iš šių alternatyvių istorijos vizijų, vieninteliai sumetimai teikti pirmenybę vienai, o ne kitai, yra *moraliniai* arba *estetiniai*.

R.G. Collingwoodas mėgo sakyti, kad tai, kokia istorija rašoma, ar būdas, kuriuo mąstoma apie istoriją, galų gale priklauso nuo to, koks žmogus ją rašo ar apmąsto. Bet gali būti ir atvirkščiai. Jei įvairūs istorijos interpretatoriai mums apsvarstyti pateikia alternatyvias vizijas, o mes neturime jokių apodiktinių teorinių pagrindų teikti pirmenybę vienai, o ne kitai, mes turime grįžti prie moralinių ar estetinių priežasčių, kad pasirinktume vieną kaip „realistiškesnę". Trumpai tariant, vėlyvuose darbuose Kantas buvo teisus; mes esame laisvi suprasti istoriją kaip norime, lygiai taip pat kaip mes esame laisvi elgtis su ja kaip tinkami. Ir jeigu norime peržengti agnosticizmą, kurį mums perša ironiška istorijos perspektyva, besidedanti vieninteliu galimu „realizmu" ir „objektyvumu", kurių galime siekti studijuodami istoriją, mums tereikia atmesti ironišką

perspektyvą ir panorėti pažvelgti į istoriją iš kitos, antiironiškos perspektyvos.

Tokia darbo, pretenduojančio į neutralumą vertybių atžvilgiu ir grynai formalistinį istorinio mąstymo svarstymą jo klasikiniame amžiuje, pabaigoje pasirodanti rekomendacija gali pasirodyti nederanti su vidine jo paties istorinės sąmonės istorijos apibūdinimų ironija. Neneigiu, kad pats mano istorinės minties istorijos metodo formalizmas atspindi ironišką būseną, kurioje kuriama didžioji dalis šiuolaikinės akademinės istoriografijos. Bet aš teigiu, jog, pripažinus šią ironišką perspektyvą, įgyjamas pagrindas jai peržengti. Parodžius, kad ironija yra viena iš keleto galimų istorijos perspektyvų ir kad kiekviena iš jų turi puikių priežasčių egzistuoti poetiniame ir moraliniame sąmonės lygmenyse, ironiškas požiūris ims prarasti savo *būtinos* istorinio proceso interpretavimo perspektyvos statusą. Istorikai ir istorijos filosofai tada bus laisvi konceptualizuoti istoriją, suvokti jos turinį ir konstruoti jos procesus aiškinančius pasakojimus pasitelkdami tokią sąmonės formą, kokia labiausiai dera su jų pačių moraliniais ir estetiniais siekiais. O istorinei sąmonei atsivers galimybė vėl atkurti ryšius su didžiaisiais poetiniais, moksliniais ir filosofiniais rūpesčiais, įkvėpusiais XIX šimtmečio istorijos aukso amžiaus klasikus – ir praktikuss, ir teoretikus.

Bibliografija

Tekste analizuojami veikalai

Burckhardt, Jacob, *The Age of Constantine the Great*, vertė Moses Hadas, Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1956.

– *Briefe*, parengė Max Burckhardt, Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1965.

– *Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Basel: Schweighauser'sche Verlagsbuchhandlung, 1855. Vertimas į anglų k.: *The Cicerone: An Art Guide to Painting in Italy for the Use of Travellers and Students*, kn. III, vertė A.H. Clough, London: T. Werner Laurie.

– *The Civilization of the Renaissance in Italy*, į anglų k. vertė S. G. C. Middlemore. London: Phaidon Press, 1960.

– *Force and Freedom: An Interpretation of History*, parengė James Hastings Nichols, New York: Meridian Books, 1955. Originalas: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

– *Judgements on History and Historians*, vertė Harry Zohn, Boston: Beacon Press, 1958.

Carlyle, Thomas, „On Biography", in *Critical and Miscellaneous Essays: Collected and Republished*, t. III, Boston: Brown & Taggard, 1860.

– „Boswell's *Life of Johnson*", in *ibid*.

– „On History", in *A Carlyle Reader: Selections from the Writings of Thomas Carlyle*, parengė G.B. Tennyson, New York: Modern Library, 1969.

Croce, Benedetto, *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, į anglų k. vertė Douglas Ainslee, London: Macmillan, 1909. Leidimas italų k.: *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, Palermo: Sandron, 1902; Bari: G. Laterza, 1908.

– *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia* (1895–1900), Bari: Laterza, 1938.

– *Filosofia della pratica: Economia ed etica*, Bari: Laterza, 1957.
– *History: Its Theory and Method*, į anglų k. vertė Douglas Ainslee, New York: Harcourt and Brace, 1923. Leidimas italų k.: *Teoria e storia della storiografia*, Bari: Laterza, 1917.
– *History as the Story of Liberty*, į anglų k. vertė Sylvia Sprigge, New York: Meridian Books, 1955. Leidimas italų k.: *La Storia come pensiero e come azione*, Bari: Laterza, 1954.
– *History of Europe in the Nineteenth Century*, į anglų k. vertė Henry Furst, New York: Harbinger Books, 1963. Leidimas italų k.: *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari: Laterza, 1943.
– *Logica come scienza del concetto puro*, 3-ias pataisytas leidimas, Bari: Laterza, 1917.
– *The Philosophy of Giambattista Vico*, į anglų k. vertė R.G. Collingwood, New York: Russell & Russell, 1913. Leidimas italų k.: *La Filosofia di Giambattista Vico*, Bari: Laterza, 1911.
– *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti*, 3-ias pataisytas leidimas, Bari: Laterza, 1927.
– „La Storia ridotta sotto il concetto generale dell' arte", in *Primi Saggi*, 3-ias pataisytas leidimas, Bari: Laterza, 1951.
Droysen, Johann Gustav, *Grundriss der Historik*, in *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, parengė Rudolf Hübner, Munich: R. Oldenbourg, 1958. Leidimas anglų k.: *Outline of the Principles of History*, į anglų k. vertė E. Benjamin Andrews, Boston: Ginn & Co., 1893.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Mind*, į anglų k. vertė J.B. Baillie, 2-as pataisytas leidimas, London: George Allen & Unwin, 1961.
– *The Philosophy of Fine Art*, į anglų k. vertė F. P. B. Omaston, 4 t., London: G. Bell & Sons, 1920. Leidimas vok. k.: *Werke*, t. XIII–XV: *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
– *The Philosophy of History*, į anglų k. vertė J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956. Leidimas vok. k.: *Werke*, t. XII: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
Heine, Heinrich, *Mein wertvollstes Vermächtnis: Religion, Leben, Dichtung*, parengė Felix Stössinger, Zurich: Manesse Verlag, 1950. Tekste cituojami vertimai į anglų k. paimti iš *The Poetry and Prose of Heinrich Heine*, sudarė Frederick Ewen, New York: The Citadel Press, 1948.
Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt: Melzer, 1966. Tekste cituojami vertimai į anglų k. paimti iš *Herder on Social and Political Culture*, į anglų k. vertė F. Barnard, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*, į anglų k. vertė T.O. Churchill, parengė Frank E. Manuel, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Humboldt, Wilhelm von, „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", in *Gesammelte Schriften*, t. IV, parengė Albert Leitzmann, Berlin: B. Behr's Verlag, 1905. Leidimas anglų k.: „On the Historian's Task", *History and Theory*, 6 (1967), p. 57–71.

Kant, Immanuel, *On History*, parengė ir įžangą parašė Lewis White Beck, Indianapolis and New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1963.

Mably, Gabriel Bonnet de, *De la manière de l'écrire l'histoire*, Paris, 1789.

Marx, Karl, *Capital*, į anglų k. vertė Eden ir Cedar Paul, London: Dent & Sons, 1962. Leidimas vok. k.: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Žr. Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED), Berlin: Dietz Verlag, 1962. Tekste cituojami vertimai į anglų k. paimti iš *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, į anglų k. vertė T.B. Bottomore, New York: McGraw-Hill, 1956.

– *The Civil War in France*, in Karl Marx, Frederick Engels, *Selected Works*, New York: International Publishers, 1969.

– *The Class Struggles in France, 1848 to 1850*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, parengė Lewis S. Feuer, Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1959.

– *The Eighteenth Brumaire of Louis Banaparte*, in Marx, Engels, *Selected Works*. Tekste cituojami fragmentai paimti iš *Basic Writings*, parengė Feuer.

– *The German Ideology*. Tekste cituojami vertimai į anglų k. paimti iš *Karl Marx: Selected Writings*, parengė Bottomore, ir *Basic Writings*, parengė Feuer.

– Įžanga į *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *Karl Marx: Selected Writings*, parengė Bottomore.

– „Theses on Feuerbach". Tekste cituojami vertimai į anglų k. paimti iš *Karl Marx: Selected Writings*, parengė Bottomore.

– (su Friedrichu Engelsu). *Manifest der kommunistischen Partie*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED), Berlin: Dietz Verlag, 1959, t. IV. Tekste cituojami vertimai į anglų k. paimti iš *Basic Writings*, parengė Feuer.

Michelet, Jules, *Histoire de la révolution*, Paris, 1888. Leidimas angl. k.: *History of the French Revolution*, į anglų k. vertė George Cocks, parengė Gordon Wright, Chicago and London: University of Chicago Press, 1967.

– *Oeuvres complètes*, t. XXV: *Précis de l'histoire moderne*, Paris: Ernest Flammarion.

Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, į anglų k. vertė Francis Golffing, New York: Doubleday & Co., 1956. Leidimas vok. k.: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.

– *The Genealogy of Morals: An Attack,* į anglų k. vertė Francis Golffing, New York: Doubleday & Co., 1956. Leidimas vok. k.: *Werke,* t. VII: *Zur Genealogie der Moral,* Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1910.

– *The Use and Abuse of History,* į anglų k. vertė Adrian Collins, Indianapolis ir New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1957. Leidimas vok. k.: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,* Basel: Verlag Birkhäuser.

Novalis [Friedrich Philipp von Hardenberg], „Christendom or Europe", in *Hymns to the Night and Other Selected Writings,* į anglų k. vertė Charles E. Passage, Indianapolis ir New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1960.

Ranke, Leopold von, „A Dialogue on Politics", in Theodore von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years,* Princeton: Princeton University Press, 1950.

– „The Great Powers", in *ibid.*

– *History of Civil Wars and Monarchy in France,* į anglų k. vertė M.A. Garney, 2 t., London, 1852.

– *History of the Latin and Teutonic Nations, 1494–1514,* į anglų k. vertė P.A. Ashworth, London, 1887.

– *History of the Ottoman and Spanish Empires,* į anglų k. vertė Walter A. Kelly, London, 1843.

– *History of the Popes, Their Church and State, and Especially of their Conflicts with Protestantism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* į anglų k. vertė E. Foster, 3 t., London, 1853–1856.

– *History of Reformation in Germany,* į anglų k. vertė S. Austin, 3 t., London, 1845–1847.

– *The Theory and Practice of History,* parengė Georg G. Iggers ir Konrad von Moltke, į anglų k. vertė Wilma A. Iggers ir Konrad von Moltke, Indianapolis ir New York: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co., 1973.

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Idea,* in *The Philosophy of Schopenhauer,* parengė Irwin Edman, New York: Modern Library, 1928.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America,* į anglų k. vertė Henry Reeve, redagavo Francis Bowen, pataisė ir komentarus parašė Philips Bradley, 2 t., New York: Vintage Books, 1945.

– *The European Revolution and Correspondence with Gobineau,* parengė ir išvertė John Lukács, New York: Doubleday & Co., 1959.

– *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville,* 2 t., London: Macmillan & Co., 1861.

– *Oeuvres complètes,* t. XII: *Souvenirs,* parengė J.-P. Mayer, Paris: Gallimard, 1964.

– *The Old Regime and the French Revolution,* į anglų k. vertė Stuart Gilbert, New York: Doubleday & Co., 1955.

Vico, Giambattista, *The New Science*, į anglų kalbą 3-ią leidimą (1744) išvertė Thomas Goddard Bergin ir Max Harold Fisch, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968.

Vico, Jean-Baptiste, *Principes de la philosophie de l'histoire*, į anglų k. vertė Jules Michelet, Paris: Colin, 1963.

Voltaire, *Discours sur l'histoire de Charles XII*, Paris, 1831.

– *Philosophical Dictionary*, in *Works: A Contemporary Version*, vertimą į anglų kalbą peržiūrėjo ir atnaujino W.F. Fleming, London: The St. Hubert's Guild.

Tekste minimi istoriografijos, istorijos filosofijos ir kritinės teorijos veikalai

Auerbach, Erich, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, į anglų k. vertė Willard Trask, Princeton: Princeton University Press, 1968.

Barthes, Roland, *Michelet par lui-même*, Paris: Editions du Seuil.

Benveniste, Emile, *Problems of General Linguistics*, į anglų k. vertė Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971.

Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives*, Berkeley ir Los Angeles: University of California Press, 1969.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, į anglų k. vertė Fritz C.A. Koelln ir James C. Pettegrove, Boston: Beacon Press, 1955.

Collingwood, R.G. *The Idea of History*, New York: Oxford University Press, 1956.

Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, t. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft*, parengė Bernard Groethuysen, Stuttgart: R.G. Teubner, 1959.

– *Gesammelte Schriften*, t. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, parengė Bernard Groethuysen, Stuttgart: R.G. Teubner, 1958.

Dray, William H., sudarytojas, *Philosophical Analysis and History*, New York: Harper & Row, 1966.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon Books, 1971.

Frye, Northrop, *The Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1957.

Feuter, Eduard, *Geschichte der neueren Historiographie*, Munich: Oldenbourg, 1911. Leidimas pranc. k.: *Histoire de l'historiographie moderne*, į anglų k. vertė Emile Jeanmaire, Paris: Alcan, 1914.

Gallie, W.B., *Philosophy and the Historical Understanding,* New York: Schocken Books, 1968.

Gombrich, E.H., *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation,* London ir New York: Phaidon Books, 1960.

Gooch, G.P., *History and Historians in the Nineteenth Century,* Boston: Beacon Press, 1959.

Gossmann, Lionel, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment: The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye,* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968.

– „Voltaire's Charles XII: History into Art", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* 25 (1963), p. 691–720.

Hartmann, Geoffrey, *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958–1970,* New Haven ir London: Yale University Press, 1971.

Henle, Paul, sudarytojas, *Language, Thought, and Culture,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.

Herodotus, *The Histories,* į anglų k. vertė Aubrey De Délincourt, Hammondsworth, Middlesex, ir Baltimore: Penguin Books, 1959.

Iggers, Georg G., *The German Conception of History,* Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1968.

Jakobson, Roman, „Linguistics and Poetics", in *Style in Language,* parengė Thomas A. Sebeok, New York ir London: Technology Press & John Wiley, 1960.

– (su Morrisu Halle), *Fundamentals of Language,* The Hague: Mouton, 1956.

Lacan, Jacques, „The Insistence of the Letter in the Unconscious", in *Structuralism,* parengė Jacques Ehrmann, New York: Doubleday & Co., 1970.

Laue, Theodore M. von, *Leopold Ranke: The Formative Years,* Princeton: Princeton University Press, 1950.

Lemon, Lee T., ir Reiss, Marion J., sudarytojai, *Russian Formalist Criticism: Four Essays,* Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.

Lévi-Strauss, Claude, „Overture to le Cru et le cuit", in *Structuralism,* parengė Jacques Ehrmann, New York: Doubleday & Co., 1970.

– *The Savage Mind,* London: Weidenfeld & Nicholson, 1966.

Liard, Louis, *Enseignement supérieur en France, 1789–1893,* 2 t., Paris, 1894.

Lovejoy, Arthur O., „Herder and the Enlightenment Philosophy of History", in *Essays in the History of Ideas,* New York: G.P. Putnam's Sons, 1960.

Löwith, Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History,* Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Lukács, Georg, *The Historical Novel,* į anglų k. vertė Hannah ir Stanley Mitchell, London: Merlin Press, 1962.

Mannheim, Karl, „Connservative Thought", in *Essays in Sociology and Social Psychology*, parengė Paul Kecskemeti, London: Routledge & Kegan Paul, 1953.

– *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, į anglų k. vertė Louis Wirth ir Edward Shils, New York: Harcourt, Brace & Co., 1946.

Mill, John Stuart, „Nature", in *Essential Works of John Stuart Mill*, parengė Max Lerner, New York: Bantam Books, 1961.

– „Utility of Religion", in *ibid.*

Mink, Louis O., „The Autonomy of Historical Understanding", in *Philosophical Analysis and History*, parengė Dray.

– „Philosophical Analysis and Historical Understanding", *Review of Metaphysics*, 21, nr. 4 (1968), p. 667–698.

Momigliano, Arnaldo, „A Hundred Years after Ranke", in *Studies in Historiography*, New York: Harper Torchbooks, 1966.

Neff, Emery, *The Poetry of History: The Contribution of Literature and Literary Scholarship to the Writing of History since Voltaire*, New York: Columbia University Press, 1947.

Pepper, Stephen C., *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley ir Los Angeles: University of California Press, 1966.

Popper, Karl R., *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Poulet, Georges, *Studies in Human Time*, į anglų k. vertė Elliot Coleman, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1956.

Sonnino, Lee A., *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric*, London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

Stern, Fritz, sudarytojas, *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, New York: Meridian Books, 1956.

Valéry, Paul, *The Outlook for Intelligence*, į anglų k. vertė Dennis Folliot ir Jackson Mathews, parengė Jackson Mathews, New York ir Evanston: Harper Torchbooks, 1962.

Walsh, W.H., *Introduction to the Philosophy of History*, New York: Harper Torchbooks, 1958.

Weintraub, Karl J., *Visions of Culture*, Chicago ir London: University of Chicago Press, 1966.

Wellek, René, *Concepts of Criticism*, New Haven ir London: Yale University Press, 1963.

White, Hayden V., „The Burden of History", *History and Theory*, 5, nr. 2 (1966), p. 111–134.

– „Foucault Decoded: Notes from Underground", *ibid.*, 12, nr. 1 (1973), p. 23–54.

Cituojamų veikalų leidimas lietuvių kalba

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Dvasios fenomenologija*, Vilnius, 1997; iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Istorijos filosofija*, Vilnius: Mintis, 1990; iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris.

Marx, Karl, „Dėl politinės ekonomijos kritikos", *Rinktiniai raštai*, t. 1, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949 [vertėjas nenurodytas].

Marx, Karl, „Klasių kova Prancūzijoje 1848–1850 metais", *Rinktiniai raštai*, t. 1. Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949 [vertėjas nenurodytas].

Marx, Karl, ir Engels, Friedrich, *Komunistų partijos manifestas*, Vilnius: Mintis, 1988 [vertėjas nenurodytas].

Marx, Karl, „Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji", *Rinktiniai raštai*, t. 1, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949 [vertėjas nenurodytas].

Marx, Karl, „Pilietinis karas Prancūzijoje", *Rinktiniai raštai*, t. 1. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949 [vertėjas nenurodytas].

Marx, Karl, ir Engels, Friedrich, *Vokiečių ideologija*, Vilnius: Mintis, 1947; iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas.

Nietzsche, Friedrich, *Apie moralės genealogiją*, Vilnius: Pradai, 1996; iš vokiečių kalbos vertė A. Tekorius.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedijos gimimas*, Vilnius: Pradai, 1997; iš vokiečių kalbos vertė A. Tekorius.

Nietzsche, Friedrich, „Apie istorijos žalą ir naudingumą", *Kultūra ir istorija*, sud. V. Berenis, Vilnius: Gervelė, 1996; iš vokiečių kalbos vertė T. Sodeika.

Tocqueville, Alexis de, *Apie demokratiją Amerikoje*, Vilnius: Amžius, 1996; iš prancūzų kalbos vertė V. Petrauskas.

Asmenvardžių rodyklė

Leidykla „Baltos lankos"
Laisvės pr. 115a-54, 2022 Vilnius
http://www.baltoslankos.lt
leidykla@baltoslankos.lt
Spausdino BAB „Vilspa",
Viršuliškių sk. 80, 2056 Vilnius
Tiražas 2000 egz.
Užsakymas 1352

Garsaus amerikiečių mokslininko Haydeno White'o METAISTORIJA *jau tapo parankine knyga visiems besigilinantiems į istorinės minties prigimtį ir raidą.*
Šiame veikale iškeliama mintis, kad po istorinio teksto paviršiumi slypi iš esmės poetinės ir retorinės prigimties gilioji struktūra, priklausanti metaistorijos sferai. Iš jos galima spręsti apie vieno ar kito istorinio aiškinimo organiškumą ir įtikinamumą. Analizuodamas istorikų Michelet, Rankes, Tocqueville'io, Burckhardto bei filosofų Hegelio, Marxo, Nietzsches, Croces darbus, autorius stengiasi atpažinti pagrindinius istorinės sąmonės tipus.
Šį teiginį pagrindžianti knyga įdomi ne tik istorikams ir filosofams, bet ir kitų sričių humanitarams.

Haydenas White'as yra Kalifornijos Santa Cruzo universiteto istorijos studijų katedros profesorius ir Sąmoningumo istorijos programos tikrasis narys.

A L K - *serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.*

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISBN 9955-00-090-2



Rekomenduojama kaina
31,24 Lt